This is a digital copy of a book that was preserved for generations on library shelves before it was carefully scanned by Google as part of a project to make the world's books discoverable online.

It has survived long enough for the copyright to expire and the book to enter the public domain. A public domain book is one that was never subject to copyright or whose legal copyright term has expired. Whether a book is in the public domain may vary country to country. Public domain books are our gateways to the past, representing a wealth of history, culture and knowledge that's often difficult to discover.

Marks, notations and other marginalia present in the original volume will appear in this file - a reminder of this book's long journey from the publisher to a library and finally to you.

Usage guidelines

Google is proud to partner with libraries to digitize public domain materials and make them widely accessible. Public domain books belong to the public and we are merely their custodians. Nevertheless, this work is expensive, so in order to keep providing this resource, we have taken steps to prevent abuse by commercial parties, including placing technical restrictions on automated querying.

We also ask that you:

+ *Make non-commercial use of the files* We designed Google Book Search for use by individuals, and we request that you use these files for personal, non-commercial purposes.

+ *Refrain from automated querying* Do not send automated queries of any sort to Google's system: If you are conducting research on machine translation, optical character recognition or other areas where access to a large amount of text is helpful, please contact us. We encourage the use of public domain materials for these purposes and may be able to help.

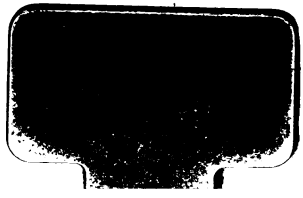
+ *Maintain attribution* The Google "watermark" you see on each file is essential for informing people about this project and helping them find additional materials through Google Book Search. Please do not remove it.

+ *Keep it legal* Whatever your use, remember that you are responsible for ensuring that what you are doing is legal. Do not assume that just because we believe a book is in the public domain for users in the United States, that the work is also in the public domain for users in other countries. Whether a book is still in copyright varies from country to country, and we can't offer guidance on whether any specific use of any specific book is allowed. Please do not assume that a book's appearance in Google Book Search means it can be used in any manner anywhere in the world. Copyright infringement liability can be quite severe.

About Google Book Search

Google's mission is to organize the world's information and to make it universally accessible and useful. Google Book Search helps readers discover the world's books while helping authors and publishers reach new audiences. You can search through the full text of this book on the web at `http://books.google.com/`

600091516S



Die Authentie

der Schriften

des Evangelisten Johannes

untersucht

von

J. T. Hemsen.

Schleswig 1823.
Gedruckt und verlegt in Königl. Taubstummen-Institut.

Die

Authentie

der Schriften

des Evangeliſten Johannes

unterſucht

von

J. T. Hemſen,

Doctor der Philoſophie, zweitem Univerſitätsprediger und Privatdocent zu Göttingen.

BODLEIAN LIBRARY
18 MAY 83
OXFORD

Schleswig 1823.
Gedruckt und verlegt im Königl. Taubſtummen-Inſtitut.

Sr. Excellenz

Herrn Carl Alexander Freiherrn von Arnswaldt,

Königl. Großbritanniſch-Hannöverſchem Geheimenrathe, Staatsminiſter und Curator der Univerſität zu Göttingen, Großkreuz des Guelphen-Ordens ꝛc. ꝛc.

dem

Freunde der Wahrheit

dem

Kenner, Beſchützer und Beförderer der Wiſſenſchaften

widmet

diese kleine Schrift

als ein geringes Zeichen

großer Verehrung

in tiefster Ehrfurcht

der Verfasser.

Die Authentie

der Schriften

des Evangelisten Johannes

untersucht

von

J. T. Hemsen.

Schleswig 1823.
gedruckt und verlegt im Königl. Taubstummen-Institut.

ſchienen. Er entſchloß ſich, ſelbſt zu unterſuchen und ſeine gefundenen Reſultate öffentlich auszuſprechen. Freilich faßte er dieſen Entſchluß nicht ohne Bedenken, zumal da er hörte und las, daß Männer, die ſich in der theologiſchen Welt einen ehrenvollen Namen ſchon erwarben, ſich entſchloſſen hätten, gegen die Probabilia aufzutreten. Denn nicht um das Mitſprechen war es ihm zu thun, ſondern um die Wahrheit.

Indeß, obgleich von Zeit zu Zeit in akademiſchen Programmen, die zum Theil wenig bekannt geworden, und in Zeitſchriften, die wenig geleſen werden, einzelne Zweifel der Bretſchneiderſchen Schrift gelöſt wurden, ſo trat doch Keiner gegen das Ganze auf. Er unternahm es nun, ſeine gefundenen Reſultate für die öffentliche Mittheilung zu ſammeln, zu ordnen und auszuarbeiten, und konnte ſich, als während dieſer Arbeit Stein's Gegenſchrift (authentia Evangelii Johannis contra S. V. Bretschneideri dubia vindicata. Brandenburgi 1822.) erſchien, nicht in dieſer ſtören laſſen, da er fand, daß Stein theils zu ſehr bei dem Allgemeinen ſtehen geblieben war, theils einen andern Plan im Einzelnen

befolgt habe. *) Er hoffte, daß seine Bemühungen nicht ganz überflüssig seyn würden. Auch glaubte er nicht blos die Einwendungen und Zweifel, welche Dr. Bretschneider erhoben hatte, obgleich diese besonders, berücksichtigen zu müssen; sondern er wollte die Bedenklichkeiten und Irrthümer Anderer, soviel möglich, entfernen und berichtigen und seiner Schrift ein noch allgemeineres Interesse zu geben suchen. Es wurden zuerst die historischen Beweise ausführlicher, als sonst zu geschehen pflegt, und genau geprüft und darauf der Inhalt und das Wesen des Evangeliums näher beleuchtet. Daß er in der Anordnung seiner Untersuchung von Dr. Bretschneider abwich, darüber fürchtet er keinen gegründeten Tadel sich zuzuziehen, und hat sich in der Schrift selbst darüber erklärt (S. 4.).

Uebrigens hat der Verfasser eine zu hohe Vorstellung von der Wichtigkeit solcher Untersuchungen, wie die vorliegende ist, als daß er

*) Die erst vor kurzem von Calmberg (Hamb. Herold und Wahlstab) erschienene Abhandlung de antiquissimis patrum pro evangelii Iohannei authentia Testimoniis, ist mir noch nicht zu Gesicht gekommen.

schienen. Er entschloß sich, selbst zu untersuchen und seine gefundenen Resultate öffentlich auszusprechen. Freilich faßte er diesen Entschluß nicht ohne Bedenken, zumal da er hörte und las, daß Männer, die sich in der theologischen Welt einen ehrenvollen Namen schon erwarben, sich entschlossen hätten, gegen die Probabilia aufzutreten. Denn nicht um das Mitsprechen war es ihm zu thun, sondern um die Wahrheit.

Indeß, obgleich von Zeit zu Zeit in akademischen Programmen, die zum Theil wenig bekannt geworden, und in Zeitschriften, die wenig gelesen werden, einzelne Zweifel der Bretschneiderschen Schrift gelöst wurden, so trat doch Keiner gegen das Ganze auf. Er unternahm es nun, seine gefundenen Resultate für die öffentliche Mittheilung zu sammeln, zu ordnen und auszuarbeiten, und konnte sich, als während dieser Arbeit Stein's Gegenschrift (authentia Evangelii Iohannis contra S. V. Bretschneideri dubia vindicata. Brandenburgi 1822.) erschien, nicht in dieser stören lassen, da er fand, daß Stein theils zu sehr bei dem Allgemeinen stehen geblieben war, theils einen andern Plan im Einzelnen

befolgt habe. *) Er hoffte, daß seine Bemühungen nicht ganz überflüssig seyn würden. Auch glaubte er nicht blos die Einwendungen und Zweifel, welche Dr. Bretschneider erhoben hatte, obgleich diese besonders, berücksichtigen zu müssen; sondern er wollte die Bedenklichkeiten und Irrthümer Anderer, soviel möglich, entfernen und berichtigen und seiner Schrift ein noch allgemeineres Interesse zu geben suchen. Es wurden zuerst die historischen Beweise ausführlicher, als sonst zu geschehen pflegt, und genau geprüft und darauf der Inhalt und das Wesen des Evangeliums näher beleuchtet. Daß er in der Anordnung seiner Untersuchung von Dr. Bretschneider abwich, darüber fürchtet er keinen gegründeten Tadel sich zuzuziehen, und hat sich in der Schrift selbst darüber erklärt (S. 4.).

Uebrigens hat der Verfasser eine zu hohe Vorstellung von der Wichtigkeit solcher Untersuchungen, wie die vorliegende ist, als daß er

*) Die erst vor kurzem von Calmberg (Hamb. Herold und Wahlstab) erschienene Abhandlung de antiquissimis patrum pro evangelii Iohannei authentia Testimoniis, ist mir noch nicht zu Gesicht gekommen.

den Streit durch seine Arbeit, die er nur für einen Versuch ausgiebt, definitiv entscheiden zu können glauben sollte. Aber eine große Freude würde es ihm gewähren, wenn gelehrte und billige Beurtheiler derselben, die Sache durch sie gefördert glaubten.

Sollte es bisweilen scheinen, daß der Verfasser von dem ruhigen Tone des kalten Kritikers abgehe; so bittet er sehr, dieses dem Eifer für den Gegenstand, der ihn nicht kalt lassen konnte, zuzuschreiben. Einseitiges Verdammen ist ihm eben so verhaßt, als eiferndes Zelotenwesen.

Göttingen am Tage vor dem
Christfest 1822.

Der Verfasser.

befolgt habe. *) Er hoffte, daß seine Bemühungen nicht ganz überflüssig seyn würden. Auch glaubte er nicht blos die Einwendungen und Zweifel, welche Dr. Bretschneider erhoben hatte, obgleich diese besonders, berücksichtigen zu müssen; sondern er wollte die Bedenklichkeiten und Irrthümer Anderer, soviel möglich, entfernen und berichtigen und seiner Schrift ein noch allgemeineres Interesse zu geben suchen. Es wurden zuerst die historischen Beweise ausführlicher, als sonst zu geschehen pflegt, und genau geprüft und darauf der Inhalt und das Wesen des Evangeliums näher beleuchtet. Daß er in der Anordnung seiner Untersuchung von Dr. Bretschneider abwich, darüber fürchtet er keinen gegründeten Tadel sich zuzuziehen, und hat sich in der Schrift selbst darüber erklärt (S. 4.).

Uebrigens hat der Verfasser eine zu hohe Vorstellung von der Wichtigkeit solcher Untersuchungen, wie die vorliegende ist, als daß er

*) Die erst vor kurzem von Calmberg (Hamb. Herold und Wahlstab) erschienene Abhandlung de antiquissimis patrum pro evangelii Iohannei authentia Testimoniis, ist mir noch nicht zu Gesicht gekommen.

den Streit durch seine Arbeit, die er nur für einen Versuch ausgiebt, definitiv entscheiden zu können glauben sollte. Aber eine große Freude würde es ihm gewähren, wenn gelehrte und billige Beurtheiler derselben, die Sache durch sie gefördert glaubten.

Sollte es bisweilen scheinen, daß der Verfasser von dem ruhigen Tone des kalten Kritikers abgehe; so bittet er sehr, dieses dem Eifer für den Gegenstand, der ihn nicht kalt lassen konnte, zuzuschreiben. Einseitiges Verdammen ist ihm eben so verhaßt, als eiferndes Zelotenwesen.

Göttingen am Tage vor dem
Christfest 1822.

Der Verfasser.

Inhalt.

	Seite
Einleitung	1
Erster Theil. Von den historischen Zeugnissen für die Aechtheit des Evangeliums Johannis.	
§. 1. Ueber die historischen Zeugnisse im Allgemeinen	5
§. 2. Von dem sogenannten Zeugnisse der Kirche zu Ephesus	9
§. 3. Barnabas. Clemens von Rom. Polykarp. Ignatius	11
I. Barnabas	12
II. Clemens von Rom	16
III. Polykarp	24
IV. Ignatius	26
IV. b. Von den sibyllinischen Orakeln	32
V. Justinus Martyr	37
VI. Tatian	42
VII. Celsus	50
VIII. Von dem Pastor des Hermas, den Pseudepigraphen des A. T. und den Apokryphen des N. T.	66
IX. Ueber die Montanisten	76
X. Valentin und die Valentinianer	85
XI. Irenäus	92

Seite

XII. Theophilus von Antiochien 101
XIII. Clemens von Alexandrien. Tertullian. Origenes. Eusebius 105
Schluß 107

Zweiter Theil, exegetische Abtheilung.

Vorläufige Bemerkungen über das Ev. Johannis . . 117

Erster Abschnitt.

I. Von dem Geist des Evangeliums 124
II. Von dem Zweck des Evangeliums 137
III. Von der Glaubwürdigkeit des Evangeliums 146
IV. Von den Quellen des Evangeliums . . . 233
V. Ueber die Behauptung, daß der Verfasser des Evangeliums weder ein Palästinenser noch ein Jude gewesen sey 254
Resultate der bisherigen Untersuchung . . 294
VI. Prüfung der angeblichen Entstehung des Evangeliums 296

Zweiter Abschnitt.
Von der Offenbarung und den Briefen.
I. Von der Offenbarung 340
II. Von den Briefen 356

Einleitung.

Schon vor mehreren Jahren äußerte ein berühmter Kritiker unserer Zeit die Ueberzeugung, „daß der Streit über die Aechtheit des Evangeliums Johannis so vollkommen zum Vortheile desselben entschieden sei, daß eine ausführliche Widerlegung der erhobenen Zweifel dagegen etwas Ueberflüssiges wäre“ 1). Indessen hat sich neuerdings eine neue und nachdrücklich scheinende Stimme des Zweifels vernehmen lassen, die nicht uns allein, sondern gewiß allen, die sich für die wichtigsten Angelegenheiten des Christen interessiren, einer näheren und sorgfältigen Prüfung und Widerlegung werth scheinen dürfte. Wenn auch eine gewisse Originalitätssucht nicht selten ohne Antheil an den Zweifeln bleibt; so dürfen wir doch nicht annehmen, daß nicht aufrichtige und unpartheiische Wahrheitsliebe wenigstens eben so großen Einfluß gehabt habe. Die Wichtigkeit des Gegenstandes fordert diese Voraussetzung. Aber sie fordert es auch, daß jedem geäußerten Zweifel, wenn er nicht ganz ohne Grund ist, eine Antwort werde.

1) Eichhorn Einl. ins N. T. 2. Thl. S. 240. Anm.

Es scheint fast unglaublich, daß ein so wichtiges Buch, wie das Evangelium des Apostels Johannes ist, welches durch so viele Jahrhunderte hindurch so entscheidend und bleibend auf den ganzen höhern Charakter der Christusreligion einwirkte, erst nach achtzehn Jahrhunderten für untergeschoben erkannt werden sollte. Aber noch auffallender wäre es, wenn sich der über die Aechtheit desselben erhobene Streit nicht nach bestimmten Grundsätzen entscheiden und zu Ende bringen ließe. Und doch scheinen die neuern und neuesten Gegner desselben an einer solchen Entscheidung zu zweifeln, indem sie, die historischen Zeugnisse im Ganzen gering schätzend, sich besonders auf innere Gründe berufen und sogar sogenannte Geschmacksurtheile für entscheidend halten wollen.

Was aber, in Fällen, wo man die Geschichte seinen Hypothesen anzupassen sucht, anstatt daß diese sich allein nach jener richten sollten, nothwendig eintreten muß, das zeigt sich auch hier. Der Kritiker, von seiner Hypothese eingenommen, hört die Zeugen mit einer innern Partheilichkeit an, welche sich selbst zu gestehen, er sich scheut, da dies Geständniß dem gewünschten Resultate hinderlich sein würde. Je nachdem er also nach seiner Hypothese für oder wider die in Rede stehende Sache stimmt, haben sowohl die directen, als die indirecten Zeugnisse für ihn einen größern, oder geringern Werth. An diesem vor der Untersuchung gefällten Urtheil, hat der erste Eindruck, den das Lesen einer Schrift durch ihren eigenthümlichen Gehalt und durch ihren innern Werth auf das Gemüth des Forschers macht, und die aus diesem ersten Eindruck sich ent-

subjective individuelle Ansicht, einen großen Antheil. So erklärt es sich leicht, wie die neuern Kritiker über die historischen Zeugnisse für das Evangelium des Johannes, und deren Ansehen, schon im Allgemeinen so verschieden urtheilen konnten. Bald hieß es: die Aechtheit keiner Schrift des N. T. werde so sehr durch die Zeugnisse der Geschichte und durch ihren eigenthümlichen Inhalt erwiesen, als die des johanneischen Evangeliums [1]). Bald sah man sich bei keiner Schrift des N. T., in der Untersuchung über die Aechtheit derselben, so sehr von Dunkel und Ungewißheit, ja auffallender Zweifelhaftigkeit aller Zeugnisse geplagt, als bei unserm Evangelium [2]).

Zum Theil hatte diese Verschiedenheit der Meinungen allerdings in der Beschaffenheit der Zeugnisse selbst ihren Grund, indem sie oft undeutlich und unbestimmt sind. Dies, und eine gewisse unverkennbare Abneigung gegen den Inhalt des Evangeliums Johannis, haben den Dr. Bretschneider veranlaßt, die Aechtheit desselben sehr bestimmt und mit einem nicht gewöhnlichen Aufwande von Scharfsinn und Gelehrsamkeit aufs neue zu bestreiten [3]).

---

1) Wegscheider Einleitung in d. Ev. Joh. S. 82.
Eichhorn Einl. ins N. T. II. S. 239.
Hänlein Einl. ins N. T. III. S. 206.

2) (Vogel) der Evangelist Johannes und seine Ausleger vor dem jüngsten Gericht. I. S. 1 ff.
Horst über Aechtheit u. Urspr. des Ev. Joh. in Henke Museum. II. S. 77.

3) Probabilia de evangelii et epistolar. Joannis Ap. indole et origine. Lips. 1820. 8.

Im Ganzen genommen enthalten die Argumente, welche aus der Geschichte von Dr. Br. vorgebracht werden, nichts neues; sondern sie sind vielmehr schon früher und zum Theil wenigstens auf dieselbe Art vorgetragen worden [1]). Freilich hat Dr. Br. alles und jedes von allen Seiten herbeigeholt, was auch nur scheinbar das Gewicht seiner Beweise vermehren könnte. Er hat daher manches als Beweis für seine Meinung angeführet, welches besser weggelassen worden wäre. Denn wenn man sieht, daß einer es nicht verschmäht, auch solche Gründe aufzuzählen, die doch genauer erwogen, schon ihm selbst als nichtig erscheinen müssen; so fürchtet man nicht ohne Grund, daß das bekannte argumenta non sunt numeranda, sed ponderanda vergessen sei.

Indem wir nun einzeln die Gründe Brs. würdigen wollen, werden wir zuerst die historischen, oder die sogenannten äußern, Beweise für die Aechtheit des Evangeliums u. alsdann die innern, oder die aus dem Evangelium und den übrigen Schriften des Johannes geschöpften Gründe prüfen.

Wir weichen also in der Ordnung unsrer Untersuchung von Dr. Br. ab; indessen glauben wir, daß wir uns deswegen nicht zu entschuldigen haben, da theils wenig daran liegt, ob zuerst die innern, oder äußern Beweise geprüft werden, theils aber nach unsrer Ueberzeugung, die von uns gewählte Ordnung zweckmäßiger ist, da die Gegner des johanneischen Evange-

1) S. Vogel und Horst a. a. O.

liums am meisten Gewicht auf die innern Gründe legen, und die Untersuchung derselben daher besonders wichtig sein muß.

Erster Theil.

Von den historischen Zeugnissen für die Aechtheit des Evangeliums Johannis.

§. 1.

Ueber die historischen Zeugnisse im Allgemeinen.

Dr. Br. theilt die historischen Zeugnisse für die Aechtheit des Evangeliums Johannis in zwei Hauptklassen. Sie sind entweder ausdrücklich und vollkommen (diserta et perfecta) oder nicht ausdrücklich und unvollkommen (non diserta et imperfecta). Zu jenen zählt er diejenigen Stellen, wo irgend ein alter Schriftsteller das Evangelium als ein Werk des Johannes anführt, oder daraus genommener Stellen, als namentlich aus den Schriften des Apostels Johannes geschöpft, sich bedient. Diese findet er erst am Schlusse des zweiten Jahrhunderts bei Theophilus von Antiochien, einigen Valentinianern und bei Irenäus.

Zu der zweiten Klasse gehören diejenigen Zeugnisse, welche in einzelnen Aussprüchen und Thatsachen bestehen, welche mit denselben oder ähnlichen Worten in dem Evangelium des Johannes vorkommen, von denen aber nicht gesagt wird, daß sie aus demselben entlehnt sind, sondern von denen man es glaubt, wegen der Aehnlichkeit oder Uebereinstimmung. Diese sind nun wieder entweder solche, wo der Schriftsteller dasselbe, oder ähnliches sagt, was im Evangelium vorkommt, ohne jedoch hinzuzufügen, daß er eines andern Worte anführe, oder solche, wo er die Worte als Jesu Aussprüche, oder als in den alten Schriften enthalten mittheilt. Jedoch ist das Ansehen dieser letzten Gattung immer zweideutig und unzulänglich; da man nemlich bei ähnlichen Stellen voraussetzt, daß der spätere Schriftsteller aus dem früher verfaßten Evangelium geschöpft habe. Das umgekehrte, oder eine gemeinschaftliche Quelle wäre ja auch möglich. Dasselbe gilt von der ersten Klasse. Der Dr. Br. sucht nun mit einigen Beispielen aus Justin und dem Pseudo-Clemens darzuthun, daß eine gemeinschaftliche Quelle anzunehmen sei und findet dies sonnenklar!

Gegen die Haupteintheilung der historischen Zeugnisse, welche wir hier mitgetheilt haben, haben wir nichts zu erinnern, da die Natur der Sache sie von selbst giebt. Aber mit dem Werthe, der ihnen hier beigelegt wird, kann wohl kein Unbefangener ganz zufrieden sein, eben so wenig wie er in das „luce clarius“ des Dr's. Br. einzustimmen vermag.

Der Werth der indirekten Zeugnisse, oder Be-

weise, wird nämlich sowohl durch ihr Zeitalter, welches kein schriftstellerisches war, als dadurch gehoben, daß ihnen durch die Geschichte selbst nicht widersprochen wird. Dies ist von großer Wichtigkeit, wenn man sich eine richtige Ansicht von dem literarischen Wesen der Zeit des Urchristenthums verschaffen will. Es liegt eine offenbare Vernachlässigung der Kenntniß jener Zeit, wo es so schwer war die Religionsurkunden des Christenthums sich zu verschaffen, wo oft nur die angesehensten Gemeinen und die berühmtesten Lehrer Abschriften derselben besaßen, in der Art zu schließen: wenn das Evangelium vorhanden war, so mußte es diesem oder jenem Kirchenschriftsteller bekannt sein. Eben so unbillig ist die Forderung, daß dieser oder jener Kirchenvater, wenn er das Evangelium gekannt hätte, es auf diese bestimmte Art hätte citiren, und besonders manche wichtige Stelle nicht hätte uncitirt lassen müssen. Man vergesse doch niemals die Ungeübtheit der ersten Schriftsteller der christlichen Kirche [1])!

Was aber die Behauptung betrifft, daß wenn zwei, oder mehrere Verfasser mehrere charakteristische Aehnlichkeiten, eigenthümliche Vorstellungen gemeinschaftlich haben, man eben sowohl jenen aus diesem, oder diesen, als diese aus jenem, oder jenen könne schöpfen lassen, so gilt sie nicht allgemein; sondern sie ist nur dann anwendbar, wenn keine überwiegende Gründe für die frühere Existenz des einen unter ihnen vorhanden sind. Hat aber die Geschichte uns Nachrichten aufbewahrt, welche uns, wenn nicht völlige Ge-

1) Vergl. Wegscheider Einleitung S. 110 ff.

wißheit, doch die höchst mögliche Wahrscheinlichkeit geben, daß jenes Buch früher da war; so sollte doch nichts uns bewegen können, einer Hypotheſe zu Gefallen, den Fall umzukehren und anzunehmen, daß die Geſchichte täuſche, und daß eben ſowohl einer aus vielen, als viele aus einem geſchöpft haben könne. Das Evangelium Johannis aber war, wenn man nicht aller geſchichtlichen Wahrſcheinlichkeit entgegen ſeyn will, früher als Juſtins und Clemens von Rom Schriften. Daher nimmt man nicht ohne Grund an, daß dieſe aus jenem, nicht aber jener aus dieſen ſchöpfte. Aber — eine gemeinſchaftliche Quelle. Gegen dieſe Vermuthung bemerken wir im allgemeinen: man vermehre die Hypotheſen nicht ohne Noth. Man hat keinen hinreichenden Grund, dieſe ſo oft, beſonders in neuern Zeiten, in der Kritik gemißbrauchte, oder wenigſtens zu weit getriebene, Hypotheſe auf das Evangelium anzuwenden, wie wir weiter unten ausführlicher zeigen werden, hier jedoch ſchon nach dem Prinzip der Einfachheit annehmen können.

Die Art, wie der Dr. Br. die hiſtoriſchen Zeugniſſe behandelt, wovon er vorläufig eine Probe giebt, iſt durchaus willkührlich. So ließe ſich freilich manches behaupten und jede hiſtoriſche Hypotheſe wenigſtens ſcheinbar vertheidigen. Joh. III. 5 ἀμὴν, ἀμὴν λέγω σοι, ἐὰν μή τις γεννηθῇ ἐξ ὕδατος καὶ πνεύματος, οὐ δύναται εἰσελθεῖν εἰς τὴν βασιλείαν τοῦ θεοῦ. wird als Beiſpiel gewählt und es wird behauptet, denn bewieſen iſt es nicht, dieſe Stelle ſei aus der Tradition zuſammengeſetzt. Juſtin, Pſeudo-Clemens, der doch höchſtwahrſcheinlich erſt ins dritte

Jahrhundert gehört, und Ezechiel ſollen mit dem Verfaſſer des vierten Evangeliums aus einer Quelle geſchöpft haben, und daher ſei denn der urſprünglich ſehr einfache Satz, nach und nach zuſammengeſetzter geworden. Wenn man aber das von dem Dr. Br. ſelbſt gewählte Beiſpiel aus dem Ev. mit der Stelle bei Juſtin, den Recognitionen, den Homilien und der Epitome, welche dem Clemens von Rom zugeſchrieben worden ſind, aber ſich durch ihren Inhalt, als in ſpäterer Zeit entſtanden, gehörig beurkunden, vergleicht, ſo entdeckt man leicht, daß die Anſicht Brs., von der allmäligen Vermehrung des urſprünglich einfachen Satzes, unrichtig iſt. Denn in den Homilien heißt es: ὕδατι ζῶντι, εἰς ὄνομα πατρὸς, υἱοῦ, ἁγίου πνεύματος; Dieſer Zuſatz wird aber in der ſpätern Epitome weggelaſſen, denn da heißt es blos δι' ὕδατος καὶ πνεύματος, welches doch nicht mit der Theorie einer allmäligen Vermehrung und Veränderung übereinſtimmt, ſondern vielmehr nur in dem einzelnen Wörtchen διὰ von dem Ev. Joh., wo ἐξ gebraucht wird, abweicht.

§. 2.

Von dem ſogenannten Zeugniß der Kirche zu Epheſus.

Ueber die Aechtheit des 21. Kap. des Evangeliums Johannis iſt jetzt wohl von der Kritik entſchieden [1])

1) S. Wegſcheider Einl. S. 172 ff. Vergl. (Corrodi) Beleuchtung der Geſchichte des Bibelcanons. II. S. 193.

und zwar über die Aechtheit des ganzen Kapitels, also auch des hier in Betracht kommenden 24. Verses. Ohne Zweifel iſt das Ganze ein ſpäterer Zuſatz, den der Apoſtel ſelbſt im hohen Alter hinzufügte, denn daß es ein Zuſatz iſt, darüber kann man nicht zweifelhaft ſein, da offenbar mit dem 20. Kap. das Evangelium ſchließt. Auch der Dr. Br. nimmt an, daß das 21. Kap. von dem Verfaſſer des Evangeliums herrühre. Aber es wird daraus eine Folgerung gezogen, die zum Nachtheil des Evangeliums ausfallen ſoll. Er ſucht nemlich Vers 24 zu widerlegen und verwirft alſo das Zeugniß der epheſiniſchen Kirche. — Daß V. 24 kein Zeugniß der Kirche zu Epheſus enthalte, darin ſind wir ganz der Meinung Bretſchneiders, wie dies aber etwas gegen die Authentie des Evangeliums zu beweiſen vermag, das ſehen wir nicht ein. Vielmehr muß es auffallen, daß man darin jemals eine ausdrückliche Beſtätigung der Glaubwürdigkeit des Apoſtels von einer fremden Hand ſehen konnte. Der Apoſtel Johannes bedurfte derſelben gewiß nicht. Der Plural οἴδαμεν in Beziehung auf ἀυτοῦ kann keinem auffallen, der den neuteſtamentlichen Sprachgebrauch kennt. — Die Verwerfung dieſes Ausſpruches als eines Zeugniſſes der epheſiniſchen Kirche, kann alſo der Authentie unſres Evangeliums nicht nachtheilig ſein.

Anmerk. — Freilich wiſſen wir ſehr wohl, daß noch immer von namhaften Kritikern an der Aechtheit des 21. Kap. gezweifelt wird, aber die Gründe ſcheinen uns nicht überzeugend.

§. 3.

Barnabas, Clemens von Rom, Polycarp, Ignatius.

Ehe wir die Schriften der sogenannten apostolischen Väter über unser Evangelium befragen, wollen wir einige Bemerkungen über die argumenta a silentio und ihren Werth voranschicken. Es scheint uns nemlich, daß man denselben einen oft viel zu großen Werth beilege zum Nachtheil der Geschichte. Höchstens können sie nur da als Wahrscheinlichkeitsgründe angesehen werden, wo alle andere und bessere uns verlassen, wo wir aber andere, entweder direkte oder indirekte haben, da können sie eigentlich gar nicht in Betracht kommen. Nur ein zweifacher Umstand kann ihnen einen Werth geben. Nemlich erstens: wenn wir zwischen verschiedenen Verfassern, die einander erklären sollen, die genaueste Verbindung voraussetzen dürfen, so daß es durchaus unwahrscheinlich wird, der eine habe des andern Schriften nicht gekannt; dann zweitens: wenn wir von dem Verfasser, bei welchem wir Aufklärung über das frühere Dasein des andern finden zu können glauben, noch mehrere bedeutendere Schriften besitzen, in denen wir billigerweise eine sichere Spur seiner Vorgänger erwarten dürfen. Dieser doppelte Umstand darf besonders da nicht aus der Acht gelassen werden, wo die Untersuchung uns in ein Zeitalter zurückführt, welches theils überhaupt den Mangel der gegenseitigen Verbindung, zwischen den von einander entfernten Gegenden und Ländern, in einem so hohen Grade fühlen mußte, und wo theils insbe-

sondere durch die Beschaffenheit der Mittel, durch welche die Mittheilung zu Stande gebracht wurde, diese erschwert werden mußte. Wie leicht konnten Jahre darüber hingehen, ehe eine Schrift selbst nur einmal durch vervielfältigte Abschriften in die zunächst gelegenen Gegenden verbreitet werden konnte! Und wie wahrscheinlich ist es, daß viele Jahrzehnte darüber hingegangen sind, ehe sie nur allgemein bekannt wurden. Erwägt man dies, so muß man es sehr bedenklich finden, von dem Nichterwähnen auf das Nichtkennen, und von diesem auf das Nichtdasein einer Schrift zu schließen. Dennoch geschieht dies noch sehr oft, wenn von der ältesten Geschichte des Christenthums die Rede ist. Auch der Dr. Br. hat sich sehr häufig dieser ganz unzulässigen Schlußart bedient. Was dürfen wir aus dem Stillschweigen eines Barnabas, Clemens von Rom, Polycarp, Ignatius schließen? Höchstens doch nur, daß sie das Evangelium Johannis nicht kannten, und selbst diesen Schluß können wir nicht mit voller Sicherheit auf alle anwenden.

I. Barnabas.

Ob der noch vorhandene Brief [1]), der einem Barnabas zugeschrieben wird, von dem uns schon aus der Apostelgeschichte [2]) bekannten Freund und Begleiter des Paulus [3]), oder von einem spätern Barnabas,

1) Cotelerii SS. Patrum, qui temporibus Apostolicis floruerunt opp. Vol. I. p. 16.
2) Act. IV. 13. IX., 27. XI, 26. XIII. 2 ff. XV. 39. 40.
3) Rosenmülleri histor. interpr. sacror. libror. I. p. 42.

oder von einem Verfasser, welcher ihn dem Apostel Barnabas unterschob [1]), herrühre, darüber hat man sich bis jetzt noch nicht vereinigen können. Der Streit gehört auch zu denen, die schwer durch die historische Kritik entschieden werden können, da der Brief mehr aus dogmatischen, als aus historischen Gründen für unächt gehalten wird. Wenn nun auch jene von der Art sind, daß man ihnen ohne Bedenken ein großes Gewicht geben darf [2]); so sind sie doch nicht ganz entscheidend. Wir wissen nemlich überhaupt von Barnabas nichts weiter, als daß er in Pauli Gesellschaft war, und sich nachher von ihm trennte [3]). Aber eben dieser letzte Umstand scheint von Wichtigkeit zu sein. Denn es war einmal Grundsatz des Paulus, selbstständig für die Ausbreitung des Christenthums zu wirken. Deswegen wollte er es nicht, daß Markus, ein Freund und Begleiter des Petrus, der besonders in der Ansicht des Judenthums von Paulus abwich, ihn begleiten sollte [4]). Daß nun Barnabas hierin dem Paulus, den er bisher begleitet hatte, nicht nachgeben wollte, zeigt wenigstens, daß er keine große Anhänglichkeit an demselben hatte. Es läßt sich ferner daraus schließen, daß er, wenn auch in der Hauptsache mit Paulus übereinstimmend, wie es der vorhandene Brief zu bezeugen

---

1) Lange ausführliche Geschichte der Dogmen oder der Glaubenslehren der christl. Kirche, nach den Kirchenvätern ausgearbeitet. I. S. 59.
2) Lange a. a. O.
3) Act. XV. 39. 40.
4) Act. XV. 38.

scheint, nemlich in der Lehre von der Abschaffung des jüdischen Religionsceremoniels, dennoch seine eigene Art gehabt habe. Die Verbindung zwischen Paulus und Barnabas war also keinesweges eine innige, da sie so leicht konnte aufgelöst werden, nemlich durch einen bloßen Streit der Neigungen. Wenn man nun annimmt — und warum sollte man es nicht? — daß Barnabas auf seinen Reisen wirklich jene, später in Alexandrien so beliebte, allegorische Erklärungsart, wie sie der Brief zeigt, kennen lernte, und durch eigene Neigung das, was er sammelte, weiter auszubilden angetrieben wurde; so sehen wir nicht ein, was uns hindern sollte anzunehmen, daß er den unter seinem Namen vorhandenen Brief auch hätte schreiben können. Freilich läßt sich nicht bestimmt angeben, „wie Barnabas zu dieser Art des Vortrags gekommen sei, wo er sie erlernt habe“ [1]). Indessen ist es doch nichts weniger als unwahrscheinlich, daß der allegorisirende Paulus schon dazu bei ihm, dessen Individualität vielleicht sehr empfänglich war für diese, ins Gebiet der Phantasie hinüberstreifende, Lehrart, den Grund legte. Daß Barnabas nun das geweckte Talent des Allegorisirens auf eine eigene Art ausbildete und die Sache zu weit trieb, das kann nichts gegen die wirkliche Aechtheit seines Briefes entscheiden. Die innere Aehnlichkeit der Pauliniſchen Schriften und des Briefes des Barnabas, ist nicht zu verkennen.

Nimmt man hinzu, daß Clemens von Alexandrien [2])

---

1) Lange a. a. O. S. 63.

2) Strom. II. ed. Paris. p. 375. B. p. 410. C.

den Brief des Barnabas für ächt anſieht, ſo wird die Möglichkeit Wahrſcheinlichkeit. Denn die Behauptung iſt zu kühn, daß Clemens blos weil er ein Freund der Gnoſis und der Allegorie war, dieſen Brief für ächt erklärte, um gleichſam eine apoſtoliſche Auctorität zu haben [1]). Freilich hat Clemens ſowohl als die übrigen Kirchenväter oft apokryphiſche Schriften citirt, aber weder dieſe noch jener geben ſie jemals für ächte aus [2]). Daher gilt dieſe Meinung, nach unſrer Anſicht, gar nicht. Vielmehr iſt das Zeugniß des Clemens ſehr wichtig, denn er legt ausdrücklich großen Werth auf den Ausſpruch des Barnabas: ὃν μοι δει πλειονων λογων; παραθεμενῳ μαρτυν τον ἀποστολικον Βαρναβαν, (ὃς δε των ἑβδομηκοντα ἡν, και συνεργος του Παυλου.) Origenes pflegte doch nicht ohne Prüfung nachzuſprechen, und daher iſt ſein Zeugniß für die Aechtheit des Briefes allerdings von Wichtigkeit [3]). Weniger aber gilt das φερομενη des Euſebius [4]). Hieronymus ſpricht blos dem

---

1) Lange Geſch. d. Dogm. S. 63.

2) Wegſcheider Einl. S. 85 ff.

3) Orig. contr. Cels. I. ed. Paris. p. 378. B. γεγραπται δὴ ἐν τῇ Βαρνάβα καθολικῇ ἐπιστολῇ — ὅτι ἐξελέξατο τοὺς ἰδίους ἀποστόλους Ιησοῦς, ὄντας ὑπὲρ πᾶσαν ἁνομίαν ἁνομωτέρους. — Idem in libr. de principiis III. ed. Paris. p. 140. E. eadem quoque Barnabas in epistola sua declarat — —.

4) Hist. eccl. I. 12. II. 1. III. 25. ἡ φερομένη Βαρνάβα ἐπιστολή. cf. VI. 13, 14. (Carpzovi) Beleuchtung ꝛc. II. S. 369.

Eusebius nach und kann also nicht in Betracht kommen [1]).

Aus diesen Gründen glauben wir dem apostolischen Barnabas den Brief beilegen zu dürfen. Allein was folgt daraus für die Meinung des Dr's. Br? Garnichts, das etwas beweisen könnte für sie. Wie konnte Br., da er doch die Aechtheit dieses Briefes annimmt, nur erwarten in einer Schrift, die höchstwahrscheinlich dem Evangelium Johannis gleichzeitig, oder vielleicht noch früher als dasselbe geschrieben war, Spuren von dem Dasein desselben zu finden? Barnabas konnte doch nicht citiren was nicht vorhanden war, oder er doch wenigstens nicht kannte. Und wie würde es denn bewiesen werden können, daß Barnabas unser Evangelium hätte kennen müssen, wenn es da gewesen wäre, oder daß es hätte von ihm citirt werden müssen, wenn er es gekannt hätte? diese beiden Fragen drängen sich uns überhaupt fast bei allen Argumenten, welche Br. aus dem Stillschweigen der Geschichte zieht, auf.

II. Clemens von Rom.

Er starb in dem dritten Regierungsjahre Trajans, also im Jahre 101 der christl. Zeitrechnung [2]), (in demselben Jahre soll auch Joh. der Apostel gestorben

1) In commeut. ad Ezechiel. ad cap. 43; 19. et præcipue Barnabæ epistola, quæ *habetur* in scriptüras apocryphas.

2) Euseb. h. e. III. 15. sagt, er sei derselbe Clemens gewesen, dessen in Pauli Briefe an die Philipp. IV. 3. gedacht wird, und c. 16. setzt er hinzu, daß sein erster Brief als ächt angesehen werde.

seyn), nachdem er 9 Jahre hindurch Bischof zu Rom gewesen war [1]). Will man nun nicht etwa mit einem neuern Gegner des johanneischen Evangeliums [2]) annehmen, daß es zuerst in Rom bekannt wurde, — eine Hypothese, die neben ihrer gänzlichen Unerweislichkeit, das Unbequeme hat, daß sie die Schwierigkeiten nur vermehrt, — so kann es schwerlich auch nur wahrscheinlich gemacht werden, daß es zur Zeit der Abfassung der Briefe des Clemens [3]) schon in Rom bekannt war.

---

1) Euseb. hist. eccl. III. 54. *τῶν δ' ἐπὶ Ῥώμης ἐπισκόπων ἔτει τρίτῳ τῆς τῶ προειρημένε βασιλέως ἀρχῆς, Κλήμης Εὐαρέστῳ παραδοὺς τὴν λειτουργίαν, ἀναλύει τὸν βίον, τὰ πάντα προστὰς ἕως ἐντέυθεν τῆς τῶ θείου λόγου διδασκαλίας.* — Tertull. de praescript. haer. c. 32. cf. Epiphan. haer. 27. 6.

2) Horst in Henkes Mus. 1. B. S. 97 ff. Damit ist zu vergleichen Wegscheider Einl. S. 107. ff.

3) Wenn auch der erste Brief ächt ist, so ist es doch der zweite nicht, beide sind aber wahrscheinlich bald nach dem Ev. Joh. geschrieben. Lange a. a. O. S. 70. „soviel erhellet jedoch aus dem Briefe selbst, daß er nach dem Martyrtode des Petrus und Paulus geschrieben ist.“ Cotelerii SS. Patr. opp. I. p. 150. (c. V. ep. Clem. I.) Eichhorn Einl. ins N. T. I. S. 141. 2. Ausg. zweifelt ob der 2. Br. in die Mitte, oder in den Anfang des 2., oder gar zu Ende des 1. Jahrh. gehöre. (Corrodi) Beleuchtung ꝛc. nimmt an (II. S. 357) daß er im Anfange des zweiten Jahrh. geschrieben sey. — Lange a. a. O. S. 72. ist der Meinung, daß die Art, wie in dem 2. Br. die Bücher des N. T. citirt werden, so sehr verschieden sei von der Art, wie sie im ersten angedeutet werden, daß man durchaus annehmen müsse, der 2. sei viel später geschrieben und zwar erst am Ende des zweiten Jahrh.

Daß Clemens aber mehrere Stellen citire, welche mit den drei ersten Evangelien so übereinstimmen, daß daraus geschlossen werden dürfe, er habe sie gekannt, kann nicht bewiesen werden, denn es werden weder im ersten, noch im zweiten Briefe des Clemens Stellen aus unsern Evangelien wörtlich angeführt, und kaum einmal so genau, daß man annehmen dürfte, es sey die Abweichung durch Gedächtnißfehler entstanden [1]). Man kann daher wol mit Recht zweifeln, ob Clemens unsere ersten Evangelien in ihrer jetzigen Beschaffenheit gekannt habe. Gesetzt aber er hätte sie gekannt, welcher Schluß folgte daraus zum Nachtheil für unser viertes Evangelium? Ward doch dieses später geschrieben, als jene, und in Asien. Es ist gegen alle Wahrscheinlichkeit, anzunehmen, daß die Lehre vom λόγος dem abendländischen Clemens so bekannt seyn sollte, als dem in Asien lebenden Johannes. Und hätte er sie gekannt, mußte er denn ohne Rücksicht auf die Gemeine, an welche er schrieb, eine Lehre vortragen, die weniger wäre von ihr verstanden worden?

Ueberhaupt scheint der Verfasser des zweiten Briefes, der unter dem Namen des Clemens auf uns gekommen ist, eine ganz moralische Tendenz gehabt zu haben [2]). Da war also das πνεῦμα ein passenderer

---

Man sieht die Nothwendigkeit nicht ein, da sich aus dem Briefe selbst bloße Vermuthung schöpfen ließe und diese Annahme sonst durch nichts bewiesen werden kann. cf. Cotelerii SS. Patr. opp. I. p. 184.

1) Eichhorn Einl. ins N. T. I. S. 129 ff. 2. Ausg.

2) Cotelerii SS. Patr. opp. I. p. 185 ff.

Ausdruck, als λόγος [1]). Wie aber der Dr. Br. zu dem Ausspruche gekommen ist: „ut ejus (Clementis) *epistolæ* a multis reprobarentur", wissen wir nicht. Nach Hieronymus [2]) ward blos der zweite für unächt gehalten, dagegen der erste allgemein für ächt angenommen. Sollte Brs. Urtheil nicht aus einem Mißverständnisse dieser Stelle entsprungen sein? Der erste Brief ward im zweiten Jahrhundert zu Corinth in den Versammlungen der Christen öffentlich vorgelesen [3]) und stand in nicht geringem Ansehen [4]). Noch im 4. Jahrhundert wurde er zur öffentlichen Erbauung bei den Vorlesungen in den Zusammenkünften benutzt [5]), und ist in den alexandrinischen Codex aufgenommen.

---

1) Ueber die synonyme Bedeutung des πνεῦμα und λόγος siehe Eichhorn Einl. ins N. T. II. S. 158. Wegscheider Einl. S. 124.

2) Catalog. script. eccl. c. 15. fertur et secunda ex ejus nomine epistola, quæ a veteribus *reprobatur*. Vom ersten Briefe aber heißt es: ab universis ecclesiasticis et eruditis viris *probatur*.

3) Euseb. h. e. IV. 23. λέγει γοῦν (Dionysius episcopus eccles. Corinth. in epist. ad Romanos) τὴν σήμερον οὖν κυριακὴν ἁγίαν ἡμέραν διαγάγομεν, ἐν ᾗ ἀνεγνώκαμεν ὑμῶν τὴν ἐπιστολήν, ἣν ἔχομεν ἀεί ποτε ἀναγιγνώσκοντες νουθετεῖσθαι, ὡς καὶ τὴν προτέραν ἡμῖν διὰ Κλήμεντος γραφεῖσαν. cf. VI. 13. — (Corrodi) Beleuchtung ꝛc. II. S. 367.

4) Eus. h. e. III. 16. ταύτην δὲ καὶ ἐν πλείσταις ἐκκλησίαις διὰ τῶν ποιεῖ —. cf. III. 38. (Corrodi) Beleuchtung ꝛc. II. 365.

5) Hieronym. catal. script. eccl. in Clem. quæ etiam in nonnullis locis publice legitur.

Es iſt daher ein offenbarer Irrthum, wenn Br. von beiden Briefen des Clemens ſagt, daß ſie deswegen verworfen wurden: quia non satis magnifice de Christi divina natura loquutus fuerit (Clemens). Der zweite Brief wird allerdings für unächt erklärt [1]), aber nur aus hiſtoriſchen, nicht aus dogmatiſchen Gründen. Und bloß dem Inhalte nach könnte man ihn auch ſchwerlich dem Clemens abſprechen, da das Fragment, welches wir noch davon beſitzen, nichts enthält, das eine unwürdige Geſinnung von Chriſto und ſeiner Lehre an den Tag legen könnte, vielmehr von tiefer Ehrfurcht vor dem Urheber des Chriſtenthums zeugt [2]). Eben ſo wenig kann man den Grund gelten laſſen, daß Pseudo-Clemens Briefe des N. Teſt. citirt habe, welche damals zu Rom entweder nicht bekannt, oder nicht für ächt angeſehen waren. Es müßte nemlich erſt bewieſen werden, daß damals wirklich der Brief an die Hebräer, auf welchen Semler ſich insbeſondere beruft, noch nicht zu Rom bekannt war [3]).

---

1) Eus. h. e. III. 38. ἰστέον δ'ὡς καὶ δευτέρα τις εἶναι λέγεται τοῦ Κλήμεντος ἐπιστολή. ὃν μὴν ἐθ' ὁμοίως τῇ πρώτερα καὶ ταύτην γνώριμον ἐπιστάμεθα, ὅτι μηδὲ τοὺς ἀρχαίους αὐτῇ κεχρημένους ἴσμεν. Hieronym l. c.

Photii μυριοβίβλος cod. 112. 113. ἡ δὲ λεγομένη δευτέρα πρὸς τοὺς αὐτοὺς, ὡς νόθος ἀποδοκιμάζεται.

2) Gleich zu Anfange des zweiten Briefes heißt es: ἀδελφοὶ, οὕτως δεῖ ἡμᾶς φρονεῖν, περὶ Ἰησοῦ Χριστοῦ, ὡς περὶ θεοῦ, ὡς περὶ κριτοῦ ζώντων καὶ νεκρῶν καὶ οὐ δεῖ ἡμᾶς μικρὰ φρονεῖν περὶ τῆς σωτηρίας ἡμῶν etc.

3) Semler Abhandlung von freier Unterſuchung des Kanons. III. S. 34. Vergl. Eus. h. e. III. 38. ὁ μὲν τὸν εὐαγγελιστὴν Λουκᾶν ὁ δὲ καὶ τὸν Κλήμεντα τοῦτον αὐτὸν,

Was hat nun Dr. Br. mit seiner Behauptung gewonnen? Clemens citirte nicht blos den Johannes nicht, sondern er war auch fern von seiner Logologie und kannte ihn schwerlich. Im ersten Briefe konnte höchstwahrscheinlich das Evangelium Johannis nicht citirt werden, weil es dem Verfasser desselben nicht bekannt war, und zudem war auch die eigentliche Absicht, welche Clemens durch diesen Brief erreichen wollte, nemlich die Beilegung einiger Streitigkeiten in der Gemeine zu Corinth [1]), so sehr verschieden von dem Evangelium, daß er vielleicht wenig Gelegenheit gehabt hätte, das Evangelium Johannis zu benutzen, wenn es ihm auch wäre bekannt gewesen. Oder kann es mit Billigkeit von den Schriftstellern der ältesten Zeit des Christenthums gefordert werden, daß sie alle Schriften der Apostel, die sie etwa kannten, citiren sollten? — Im zweiten Briefe, der eine ganz praktische Tendenz hat, konnte das Evangelium Johannis eben so wenig die erwünschte Quelle der Belehrung und der Belege seyn, wenn wir auch annehmen wollten, daß dessen Verfasser es kannte, was man jedoch nicht zugeben darf.

Auch zu den Recognitionen und Homilien, welche fälschlich dem Clemens beigelegt worden sind, nimmt

---

ἑρμηνεῦσαι λέγουσι τὴν γραφήν. ὁ καὶ μᾶλλον ἔτη ἂν ἀληθὲς ---.

1) Irenæus adv. hæres. III. 3. sub hoc igitur Clemente, dissensione non modica inter eos qui Corinthi essent fratres facta, scripsit quæ est Romæ ecclesia potentissimas literas Corinthiis, ad pacem eos congregans et reparans fidem eorum.

der Dr. Br. seine Zuflucht [1]). Er behauptet nemlich, jedoch ohne es zu beweisen, daß sie schon im 2. Jahrh. geschrieben wurden (certe fine seculi secundi adfuerunt), obgleich es durch neuere Untersuchungen höchst wahrscheinlich gemacht ist, daß sie erst ins dritte Jahrhundert gehören [2]). Ueberhaupt scheint es uns, als wäre Br. zu gleichgültig gegen die historische Begründung seiner Behauptungen. Was berechtigt ihn dazu, ohne weiteres die Stelle in den Recognitionen des Pseudo-Clemens, welche so sehr viel Aehnlichkeit mit Joh. III. 5. hat, aus der Tradition herzuleiten und sich mit einem e traditione haustus est (locus) zu begnügen?

Recognitiones Pseudo-Clem. VI. §. 9.	Evang. Joh. III. 5.
Amen, dico vobis, nisi quis denuo renatus fuerit ex aqua, non introibit in regna coelorum.	*ἀμὴν, ἀμὴν λέγω σοι, ἐὰν μή τις γεννηθῇ ἐξ ὕδατος καὶ πνεύματος οὐ δύναται εἰσελθεῖν εἰς τὴν βασιλείαν τοῦ θεοῦ.*

Die übrigen Stellen z. B. I. §. 69. II. 48. verglichen mit Joh. V. 23. — V. 5. verglichen mit Joh. XIV. 6. V. 12. — Joh. VIII. 34. — VIII. 19. bedeuten weniger. Ueberhaupt läßt sich aus solchen Aehnlichkeiten nichts beweisen, aber es läßt sich doch auch die Möglichkeit einer Bekanntschaft des spätern

---

1) Vergl. (Corrodi) Beleuchtung rc. 2. Thl. S. 392. Ueber die Homilien siehe Neander gnostische Systeme. Beilage. S. 361.

2) Eichhorn Einl. ins N. T. 1. Thl. S. 125. Anmerk. 2. Ausg.

Verfassers mit dem frühern nicht läugnen. Aus welcher Quelle Dr. Br. aber die Nachricht habe, daß Pseudo-Clemens aus der Tradition geschöpft habe, sagt er nicht, und da es uns auch unbekannt ist, so erlauben wir es uns, sie zu bezweifeln. Indessen soll hiermit nicht gesagt seyn, daß wir darauf so großen Werth legen. Denn mag es immerhin auffallen, daß der unbekannte Verfasser der Recognitionen das Evangelium des Lucas wenig, oder gar nicht berücksichtigt hat; so kann man sich dies doch sehr wohl anders erklären, als durch die Annahme, dies Evangelium sey gar nicht vorhanden gewesen. Der nach seinem eignen Geschmack, und nach eignen Kräften über die christliche Religion philosophirende Pseudo-Clemens ließ sich entweder durch Gründe, die wir nicht kennen, bestimmen, das vierte Evangelium nicht zu benutzen, oder er fand es nicht übereinstimmend mit seinem Plane, oder endlich — er kannte es nicht. Diese Fälle müssen aber vorher wohl erwogen werden, ehe man auf das Nichtvorhandenseyn unsers Evangeliums einen Schluß wagt.

In den Pseudoclementinischen Homilien, könnte man vielleicht mit Grund eine Spur unseres Evangeliums erwarten dürfen, da sie für eine spätere und veränderte Recension der Recognitionen gehalten werden. Aber da uns weder der Ort, noch die Zeit der Abfassung derselben, noch der Verfasser selbst bekannt ist; so läßt sich auf den schwachen Spuren kein Schluß gründen, der Beweiskraft hätte. In folgenden Stellen scheinen Andeutungen des Evangeliums Johannis zu liegen.

Homilia III. 52.	Joh. X. 9.
ἐγώ εἰμι ἡ πύλη τῆς ζωῆς· ὁ δὲ ἐμοῦ εἰσερχόμενος, εἰσέρχεται εἰς τὴν ζωήν, ὡς ὄντως ἄλλης τῆς σώζειν δυναμένης διδασκαλίας.	ἐγώ ἐιμι ἡ θύρα δι' ἐμοῦ ἐάν τις εἰσέλθῃ, σωθήσεται, καὶ εἰσελεύσεται καὶ ἐξελεύσεται καὶ νομὴν εὑρήσει.
ibid.	Joh. X. 27.
τὰ ἐμὰ πρόβατα ἀκούει τῆς ἐμῆς φωνῆς.	τὰ πρόβατα τὰ ἐμὰ τῆς φωνῆς μου ἀκούει.
ibid. §. 53.	Joh. V. 46. 47.
ἐγώ εἰμι περὶ οὗ Μωϋσῆς προεφήτευσεν εἰπὼν προφήτην ἐγερεῖ ὑμῖν κύριος ὁ θεὸς ὑμῶν, ἐκ τῶν ἀδελφῶν ὑμῶν, ὥσπερ καὶ ἐμέ, ἀυτοῦ ἀκούετε κατὰ πάντα. ὃς ἂν δὲ μὴ ἀκούσῃ τοῦ προφήτου ἐκείνου, ἀποθανεῖται.	εἰ γὰρ ἐπιστεύετε Μωϋσῇ, ἐπιστεύετε ἂν ἐμοί· περὶ γὰρ ἐμοῦ ἐκεῖνος ἔγραψε· εἰ δὲ, τοῖς ἐκείνου γράμμασιν οὐ πιστεύετε, πῶς τοῖς ἐμοῖς ῥήμασι πιστεύσετε;

Ob aber der Verfaſſer wirklich das Evangelium kannte, wiſſen wir nicht, und können es aus ſeiner Schrift nicht mit Sicherheit erkennen. Daß jedoch am Anfange des 3. Jahrhunderts das Evangelium Johannis allgemein als ächt angenommen war, iſt keinem Zweifel unterworfen. Was kann daher das Stillſchweigen eines ſo ſpäten und ſo unſichern Zeugen, als der Verfaſſer der Homilien iſt, entſcheiden?

III. Polykarp.

Polykarp, Biſchof von Smyrna, wird uns von Irenäus [1]) als ein Schüler und Vertrauter der Apo-

1) Adv. haeres. III. 3, idem ap. Euseb. hist. eccl. V. 20. epist. ad Florinum, welcher Brief ſich auch unter den

soll und insbesondere als Schüler und Freund des Apostels Johannes dargestellt. Irenäus nennt sich selbst einen Schüler des Polykarp, und zwar spricht er so umständlich von diesem Verhältniß, daß wir auch von ihm erfahren, wie Polykarp sich über den Apostel Johannes geäußert habe [1]). Der noch übrige Brief des Polykarp an die Philipper [2]), ist höchstwahrscheinlich unächt [3]) und gehört erst in die Mitte des zweiten Jahrhunderts. Ist aber dies der Fall, so fällt die ganze Demonstration, die von der Aechtheit des Briefes ausgeht, weg. Denn darüber kann man sich nicht wundern, daß einer, der nicht Schüler des Johannes war, sich auch nicht als solcher in seinen Schriften zeigte. Wäre aber auch der Brief des Polykarp an die Philipper ächt, wie könnte man denn in diesem kleinen Ueberbleibsel, das ohnehin eine ganz praktische Tendenz hat, die Spuren der johanneischen Schriften so sehr vermissen? Freilich ist es sehr wahrscheinlich, daß die Schwesterkirchen zu Ephesus und Smyrna in stetem

---

Fragmenten des Irenäus in dessen Ausgabe von Grabe p. 463 sq. findet.

1) In epist. ad Florin. l. c. nachdem er genau angegeben hat, daß er sich des Polykarp und dessen was er gethan und gelehrt habe deutlich erinnere, fügt er hinzu: haec jam tunc temporis per Dei clementiam, quae mihi obtigit, studiose audiebam, non in charta, sed in corde meo ea consignans, et semper per Dei gratiam exacte ea mente revolvo.

2) Cotelerii SS. patr. opp. II. p. 186. Euseb. h. e. IV. 14. V, 20. III. 36.

3) Eichhorn Einl. I. S. 151. 2. Ausg.

Verkehr und genaue Verbindung standen und daß Polykarp das Evangelium Johannis sehr wohl kannte. Allein, folgt daraus auch, daß er ganz in derselben Art dieselben Lehren in seinem Briefe vortragen mußte? Schulen stiften, und das würde aus diesem Grundsatze folgen, war nicht im Geiste des Christenthums. Warum will man denn, daß Polykarp, wenn auch die wenigen Zeilen jenes Briefes von ihm herrühren sollten, ganz johanneisch hätte schreiben, daß er das Evangelium Johannis gleichsam in seine Schrift hätte verweben müssen? Außerdem giebt es wirklich einige Stellen im pseudopolykarpischen Briefe, welche wenigstens mit dem Geiste des johanneischen Evangeliums Aehnlichkeit haben.

§. 3. ὁ γὰρ ἔχων ἀγάπην, μακρὰν ἐστὶ πάσης ἁμαρτίας und §. 5. καλὸν γὰρ τὸ ἀναπόστατεσθαι ἀπὸ τῶν ἐπιθυμιῶν ἐν τῷ κόσμῳ. Aber man kann diese Aussprüche eben so wohl paulinisch nennen, so wie denn überhaupt die ganze kleine Schrift mehr an den Paulus, als an den Johannes erinnert, und der Verfasser derselben scheint daher den Paulus sehr hoch gehalten zu haben, welches auch noch durch viele Spuren paulinischer Briefe bei ihm bestätigt wird.

IV. Ignatius.

Ignatius [1]), Bischof von Antiochien, soll sieben Briefe hinterlassen haben [2]), die aber in ihrer jetzigen

1) Euseb. h. e. III. 36.

2) Cotelerii SS. Patr. opp. II. p. 11 sqq. Semler vom Kanon. III. S. 8.

Gestalt wenigstens nicht von ihm herrühren. Ob sie überhaupt von ihm sind, ist vielen und grossen Zweifeln unterworfen [1]). Ignatius starb im Jahr 106 als Martyr zu Rom und vielleicht wurden die ihm beigelegten Briefe erst in der ersten Hälfte desselben Jahrhunderts ihm untergeschoben, welches um so leichter geschehen konnte, da sein Name, als der eines Martyrs, verehrt wurde [2]). Für die spätere Abfassung dieser Briefe spricht indessen auch die Art, wie der Doketen in denselben gedacht wird, so wie überhaupt der entwickeltere Lehrbegriff.

Es scheint nicht, daß der Verfasser der Ignatischen Briefe irgend eines unsrer Evangelien bei seiner Arbeit vor Augen hatte. Wenigstens finden sich nicht solche Stellen in diesen Briefen, woraus dies mit Bestimmtheit erkannt werden könnte. Die Stellen, welche der Dr. Br. als unzulängliche Beweise für die Bekanntschaft mit dem johanneischen Evangelium, und den übrigen johanneischen Schriften, verwirft, sind allerdings von geringerer Bedeutung. Es lassen sich aber andere finden, welche vielleicht mehr bedeuten. Zur Vergleichung wollen wir hier einige mit johanneischen zusammenstellen.

---

1) Schmidt über die doppelte Recension der Briefe des Ignatius, in Henke's Mag. 3. B. Saldenstücker ebendas. — (Corrodi) Beleuchtung ꝛc. II. S. 357.

2) Eichhorn Einl. I. S. 150. 2. Ausg. — Bertholdt Einl. ins A. und N. T. 3. Th. S. 1321.

Ignatius	Johannes
epist. ad Magnes. §. 6.	1 epist. I. 2. Evang. I. 1.
διακόνων — πεπιστευμένων διακονίαν Ἰησοῦ Χριστοῦ ὃς πρὸ αἰώνων παρὰ πατρὶ ἦν, καὶ ἐν τέλει ἐφάνη.	καὶ ἡ ζωὴ ἐφανερώθη, καὶ ἑωράκαμεν, καὶ μαρτυροῦμεν ὑμῖν τὴν ζωὴν τὴν αἰώνιον, ἥτις ἦν πρὸς τὸν πατέρα, καὶ ἐφανερώθη ἡμῖν.
ep. ad Magnes. §. 7.	Ev. V. 30. VIII. 28. X. 30.
ὥσπερ ὁ κύριος ἄνευ τοῦ πατρὸς οὐδὲν ἐποίησε ἡγωμένος ὤν, οὔτε δι' ἑαυτοῦ, οὔτε διὰ τῶν ἀποστόλων· οὕτως μηδὲ ὑμεῖς ἄνευ τοῦ ἐπισκόπου, καὶ τῶν πρεσβυτέρων μηδὲν πράσσετε.	οὐ δύναμαι ἐγὼ ποιεῖν ἀπ' ἐμαυτοῦ οὐδέν. etc. — καὶ ἀπ' ἐμαυτοῦ ποιῶ οὐδέν, ἀλλὰ καθὼς ἐδίδαξέ με ὁ πατήρ μου, ταῦτα λαλῶ. ἐγὼ καὶ ὁ πατὴρ ἕν ἐσμεν.
ibid.	XIII. 3. XVI. 28.
ἐπὶ ἕνα Ἰησοῦν Χριστὸν, τὸν ἀφ' ἑνὸς πατρὸς προελθόντα, καὶ εἰς ἕνα ὄντα καὶ χωρήσαντα.	εἰδὼς ὁ Ἰησοῦς, ὅτι πάντα δέδωκεν αὐτῷ ὁ πατὴρ εἰς τὰς χεῖρας, καὶ ὅτι ἀπὸ θεοῦ ἐξῆλθε, καὶ πρὸς τὸν θεὸν ὑπάγει. ἐξῆλθον παρὰ τοῦ πατρὸς, καὶ ἐλήλυθα εἰς τὸν κόσμον· πάλιν ἀφίημι τὸν κόσμον καὶ πορεύομαι πρὸς τὸν πατέρα.
c. 8.	I. 1. f. VIII. 29.
εἷς θεὸς ἔστιν ὁ φανερώσας ἑαυτὸν διὰ Ἰησοῦ Χριστοῦ τοῦ υἱοῦ αὐτοῦ, ὅς ἐστιν αὐτοῦ λόγος ἀΐδιος, οὐκ ἀπὸ σιγῆς προελθὼν ὃς κατὰ πάντα εὐηρέστησεν τῷ πέμψαντι αὐτόν.	ἐν ἀρχῇ ἦν ὁ λόγος, καὶ ὁ λόγος ἦν πρὸς τὸν θεὸν, καὶ θεὸς ἦν ὁ λόγος. — οὗτος ἦν ἐν ἀρχῇ πρὸς τὸν θεόν. — οὐκ ἀφῆκέ με μόνον ὁ πατὴρ, ὅτι ἐγὼ τὰ ἀρεστὰ αὐτῷ ποιῶ πάντοτε.

Ignatius	Johannes
epist. ad Smyrn.	1 Joh. IV. 2 f. ibid. II. 22. f. V. 12.
c. 5.	
τί γάρ με ὠφελεῖ τις, ἐπαινεῖ τὸν δὲ κύριον μοῦ βλασφημεῖ, μὴ ὁμολογῶν αὐτὸν σαρκοφόρον; ὁ δὲ τοῦτο μὴ λέγων, τελείως αὐτὸν ἀπήρνηται ὢν νεκροφόρος.	ἐν τούτῳ γινώσκετε τὸ πνεῦμα τοῦ Θεοῦ· πᾶν πνεῦμα ὁ ὁμολογεῖ Ἰησοῦν Χριστὸν ἐν σαρκὶ ἐληλυθότα, ἐκ τοῦ Θεοῦ ἐστι· καὶ πᾶν πνεῦμα ὁ μὴ ὁμολογεῖ τὸν Ἰησοῦν ἐκ τοῦ Θεοῦ οὐκ ἔστι etc.
	1 epist. II. 22 f. V. 12.
	τίς ἐστιν ὁ ψεύστης, εἰ μὴ ὁ ἀρνούμενος, ὅτι Ἰησοῦς οὐκ ἔστιν ὁ Χριστός; etc.
	πᾶς ὁ ἀρνούμενος τὸν υἱὸν, οὐδὲ τὸν πατέρα ἔχει.
	ὁ ἔχων τὸν υἱὸν, ἔχει τὴν ζωήν· ὁ μὴ ἔχων τὸν υἱὸν τοῦ Θεοῦ, τὴν ζωὴν οὐκ ἔχει.
epist. ad Ephes. c. 5.	Ev. XVII., 11. 21 f.
πόσῳ μᾶλλον ὑμᾶς μακαρίζω τοὺς ἐγκεκραμένους ὥτως, ὡς ἡ ἐκκλησία Ἰησοῦ Χριστῷ, καὶ ὁ Ἰησοῦς Χριστὸς τῷ πατρὶ, ἵνα πάντα ἐν ἑνότητι σύμφωνα ᾖ.	— — — ἵνα ὦσιν ἓν καθὼς ἡμεῖς. —
	ἵνα πάντες ἓν ὦσι· καθὼς σὺ πάτερ, ἐν ἐμοὶ, κἀγὼ ἐν σοὶ, ἵνα καὶ αὐτοὶ ἐν ἡμῖν ἓν ὦσιν, etc.
	ἵνα ὦσιν ἓν, καθὼς ἡμεῖς ἓν ἐσμεν.
c. 11.	1 Joh. II. 18.
ἔσχατοι καιροὶ λοιπόν.	ἐσχάτη ὥρα ἐστί.
c. 14.	1 Joh. III. 6. V. 18. IV. 20.
οὐδεὶς πίστιν ἐπαγγελλόμενος ἁμαρτάνει, οὐδὲ ἀγάπην κεκτημένος μίσει.	πᾶς ὁ ἐν αὐτῷ μένων, οὐχ ἁμαρτάνει· πᾶς ὁ ἁμαρτάνων, οὐχ ἑώρακεν αὐτὸν, οὐδὲ ἔγνωκεν αὐτόν.

Johannes

οἴδαμεν, ὅτι πᾶς ὁ γεγεννημένος ἐκ τοῦ Θεοῦ, οὐχ ἁμαρτάνει· ἀλλ' ὁ γεννηθεὶς ἐκ τοῦ Θεοῦ, τηρεῖ ἑαυτόν. etc. ἐάν τις εἴπῃ, ὅτι ἀγαπῶ τὸν Θεὸν, καὶ τὸν ἀδελφὸν αὐτοῦ μισῇ, ψεύστης ἐστίν. etc.

Wenn es auch aus solchen Geistesähnlichkeiten nicht bewiesen werden kann, daß der Verfasser der ignatischen Briefe das 4. Evangelium kannte; so wird doch die Möglichkeit einer solchen Bekanntschaft durch nichts gehindert. Durch folgende Stellen wird es aber fast wahrscheinlich, daß dabei an das Evangelium Johannis gedacht sey.

Ignatius

ep. ad Trallienses c. 8.
Recreate vosmetipsos in fide, quod est *caro Domini*, et in veritate, quod est *sanguis Jesu Christi*.

cf. ep. ad Roman. c. 7.
— — panem Dei volo; quod est *caro Jesu Christi*, ejus qui ex genere David: et potum volo *sanguinem ipsius*; quod est *caritas incorruptibilis*.

ad Philadelphicos c. 5.
oratio vestra me perficiet, ut in qua hereditate propitiationem habuere, potiar; confugiens Evangelio (ad evangelium) ut *carni Jesu* etc.

Johannes

Ev. VI. 51 sqq.
ἐγώ εἰμι ὁ ἄρτος ὁ ζῶν, ὁ ἐκ τοῦ οὐρανοῦ καταβάς· ἐάν τις φάγῃ ἐκ τούτου τοῦ ἄρτου, ζήσεται εἰς τὸν αἰῶνα. καὶ ὁ ἄρτος δὲ, ὃν ἐγὼ δώσω, ἡ σάρξ μου ἐστὶν, ἣν ἐγὼ δώσω ὑπὲρ τῆς τοῦ κόσμου ζωῆς.

(53.)
ἀμὴν, ἀμὴν λέγω ὑμῖν, ἐὰν μὴ φάγητε τὴν σάρκα τοῦ υἱοῦ τοῦ ἀνθρώπου, καὶ πίητε αὐτοῦ τὸ αἷμα, οὐκ ἔχετε ζωὴν ἐν ἑαυτοῖς.

(56.)
ὁ τρώγων μου τὴν σάρκα, καὶ πίνων μου τὸ αἷμα, ἐν ἐμοὶ μένει, κἀγὼ ἐν αὐτῷ.

Man wird nicht läugnen können, daß sich in diesen Stellen eine gewisse charakteristische Aehnlichkeit mit dem Evangelium Johannis findet [1]). Es scheint freilich nicht, daß der Verfasser der ignatischen Briefe das Evangelium bei seiner Schrift vor Augen gehabt hat, allein auf eine Bekanntschaft mit demselben dürfte doch wohl geschlossen werden. Es ist wahr, daß im ersten und im zweiten Jahrhundert, besonders in der ersten Hälfte desselben, wo noch keine allgemein angenommene und für kanonisch erklärte Sammlung unserer heiligen Schriften vorhanden war, mancher christliche Schriftsteller eine oder mehrere von den mancherlei, nachher für apokryphisch erklärten, Schriften als Quelle benutzte [2]). Auch läßt sich nicht wohl bestimmen, in welchem Verhältniß diese, jetzt entweder gar nicht mehr, oder nur in einzelnen Fragmenten vorhandenen Schriften, z. B. das Ev. der Hebräer, mit unsern Evangelien, und namentlich mit dem des Johannes, standen. Hier sind nur Vermuthungen möglich. Ob nun auch der Verfasser der ignatischen Briefe solche Quellen, die verloren gegangen sind, gehabt habe, darüber läßt sich nichts mit Gewißheit sagen. Wenn man die Art, wie er mit unsern Evangelien in manchen Ausdrücken übereinstimmt, näher prüft, so wird dies jedoch höchstwahrscheinlich [3]). Weiter darf man aber auch hierin nicht gehen.

---

1) Berthold. Einl. ins A. u. N. T. 3. Thl. S. 1322. — Ammon Johannem, evangelii auctorem, ab editore huius libri fuisse diversum. S. 4.

2) S. Eichhorn Einl. ins N. T. 2. Thl. S. 145 ff.

3) Vergl. Eichhorn a. a. O.

Wir ſehen aus dieſer Unterſuchung der Schriften, welche den apoſtoliſchen Vätern beigelegt worden ſind, daß ſich aus ihnen zwar keine ausdrückliche und beſtimmte Zeugniſſe für die Exiſtenz unſres Evangeliums hernehmen laſſen; wir haben aber zugleich geſehen, daß wir Gründe haben, theils ihr Stillſchweigen nicht im mindeſten auffallend, theils ihre Bekanntſchaft mit dem Evangelium des Johannes wenigſtens nicht unwahrſcheinlich zu finden. Mit dieſem, freilich nicht glänzenden, aber dennoch der Ueberzeugung von der Aechtheit unſeres johanneiſchen Evangeliums nichts weniger als nachtheiligen Reſultate, müſſen wir uns hier begnügen.

IV. b. Von den ſibylliniſchen Orakeln [1]).

Wenn auch, ſagt Dr. Br., nicht in ihrer jetzigen Geſtalt, ſo waren doch die ſibylliniſchen Orakel ſchon im zweiten Jahrhundert vorhanden, und wurden von den Vätern der Kirche als ächt angeſehen. Die Spuren, welche ſie von unſerm Evangelium zu enthalten ſcheinen, ſind nach Brs. Meinung von ſo geringer Bedeutung, daß nichts mit Sicherheit daraus geſchloſſen werden kann.

---

1) Joseph. antiquitt. I. 5. — Orig. contr. Cels. V. 61. αὐτὰ δέ τινας εἶναι καὶ Σιβυλλιστὰς τάχα παρασύσας τινῶν ἐγκαλούντων τοῖς οἰομένοις προφῆται γεγονέναι τὴν Σιβύλλαν καὶ Σιβυλλιστὰς τοὺς τοιούτους καλούντων.

ibid. VII. 53. ὑμεῖς δὲ κἂν Σιβύλλαν, ἢ χρῶνταί τινες ὑμῶν, εὑρόντες ἂν μᾶλλον προσσχήσουσθε ὡς τῷ θεῖῳ παιδὶ.

Zuerſt müſſen wir bemerken, daß dieſe Orakel in Verſen geſchrieben ſind und daß man alſo in ſeinen Forderungen an wörtliche Uebereinſtimmung leicht unbillig werden könnte. Dann aber dürfen wir nicht aus der Acht laſſen, daß dieſe Bücher, welche wahrſcheinlich unter der Regierung des Antoninus Pius, alſo um die Mitte des 2. Jahrhunderts, entſtanden, ſehr oft verfälſcht worden ſind, ſowohl von Juden, als von Chriſten. Wir wollen indeß die Stellen, in welchen eine Uebereinſtimmung mit dem Ev. Joh. ſein könnte, näher vergleichen.

Daß Chriſtus in den ſibylliniſchen Orakeln oft *υἱὸς τῦ θεῦ, λογὸς θεῦ, θεὸς, ἀγέννητος, ἄχραντος, ἀέναος, ἀΐδιος, ὀυράνιος* genannt wird, beweiſt eben nicht viel für die Bekanntſchaft derſelben mit dem Evangelium des Johannes; da theils dieſe Ausdrücke ſehr wohl außer dieſem Evangelium gefunden werden konnten, theils die dichteriſche Sprache manchen Ausdruck hervorbrachte, der vielleicht in Proſa weggeblieben wäre. So z. B. l. VI. p. 347. ed. Paris. *Ὦ ξύλον, ὦ μακαριστὸν, ἐφ' ᾧ θεὸς ἐξετάννυσθη.* Ueberall kann man dahin wohl die meiſten ſolcher Stellen rechnen, wo Chriſtus ganz Gott gleich gemacht wird, von welchen auch Br. mehrere angeführt hat. Wir geben es gern zu, daß die Aehnlichkeit zwiſchen den von Br. mit Stellen des johanneiſchen Evangelium verglichenen ſibylliniſchen Ausſprüchen nur gering und keineswegs beweiſend iſt; indeſſen iſt es doch nicht zu läugnen, daß ſich zwiſchen dem Sibylliſten und dem Evangeliſten in dieſen Stellen große Aehnlichkeit der Vorſtellungen findet. Darin geht aber Br. unläugbar zu

weit, daß er behauptet, die Aussprüche von der durchbohrten Seite Christi, welchen Umstand uns blos Johannes aufbewahrte, (der Jünger, welcher unter dem Kreuze des sterbenden Christus stand, konnte dies auch am besten wissen) stimmten zu wenig mit dem Ev. Joh. überein.

orac. Sibyll.	Evang. Johannis.
l. I. p. 188. ed. Paris.	XIX. 34.
καὶ στέφανον φορέσῃ τὸν ἀκάνθινον, ἠδέ γε πλευρὰν νύξωσι καλάμοισι.	εἷς τῶν στρατιωτῶν λόγχῃ αὐτοῦ τὴν πλευρὰν ἔνυξε, etc.
l. VIII. p. 384.	
πλευράν τε νύξουσι καλάμῳ διὰ τὸν νόμον αὐτῶν.	

Daß der Sibyllist hier καλάμος für λόγχη braucht, ist zu unerheblich, da er in Versen schreibt, als daß man daran Anstoß nehmen sollte. Das giebt wol jeder zu, der überhaupt dem Dichter einige Freiheit in der Behandlung seines historischen Stoffs nicht verweigert. Die Sache blieb hier doch ganz dieselbe und da Johannes der einzige ist, der uns diese Mittheilung macht, so sehen wir wahrlich nicht ein, warum wir nicht annehmen dürften, daß der Sibyllist sie von ihm habe. Dr. Br. weiß sich auf andere Weise zu helfen und nimmt an, daß sowohl der Sibyllist, als Evangelist aus der Tradition schöpften und daß eben diese beiden Ausdrücke, die λόγχη bei Johannes und καλάμος bei Matth. 27, 48., zusammengeworfen wären und dadurch diese doppelte Benennung hervorgebracht sey, von der nun der Sibyllist die eine, der Verfasser des Evangeliums aber die andere wählte. Scharfsinnig genug!

Aber woher der Beweis? Der Dr. Br. gründet ihn ganz allein darauf, daß die oracula Sibyllina jene Durchbohrung der Seite als vor dem Tode Christi geschehen darstellen, dagegen aber der Evangelist als nach demselben erzählt. Erstlich läßt sich dies nicht einmal bestimmt in den angeführten Stellen der sibyllinischen Orakel erkennen, da es keine Erzählung ist, die wir da lesen, sondern eine dichterische Darstellung, in der wir wohl kein so bestimmtes Hervorheben eines jeden Umstandes erwarten dürfen [1]), und dann wäre selbst dieser Unterschied, wenn er stattfände, nicht so wichtig, wie er dem Dr. Br. es zu seyn scheint. Wenigstens möchte man wol auf keinen Fall den Ausdruck billigen: quae quidem diversitas *satis* docet et auctorem oraculorum, et auctorem evangelii sequutum esse traditionem, in qua duplex narratio coaluerit.

„Aber — heißt es ferner — die Orakel widersprechen dem Evangelium des Johannes durch die Behauptung l. I. p. 191. ed. Paris.

---

1) Die ganze Stelle heißt: l. I. p. 188. ed Paris.
ἀλλ' ὅταν ἐκπετάσῃ χεῖρας, καὶ πάντα μετρήσῃ,
καὶ στέφανον φορέσῃ τὸν ἀκάνθινον, ἠδέ γε πλευρὰς
νύξωσι καλάμοισι, ὅπου χάριν ἐν τριοὶν ὥραις
νὺξ ἔσται σκοτόεσσα πελώριος ἤματι μέσσῳ.
καὶ τότε δὴ ναὸς Σολομώνιος ἀνθρωποίσιν
σῆμα μέγ' ἐκτελέσει, ὅπότων ἄϊδαρέος οἶκον
βήσεται ἀγγελίων ἐπανάστασιν τεθνειῶσιν.
In diesen Worten liegt nicht ausdrücklich, daß die Durchbohrung der Seite vor dem Tode geschah, und kann auch nicht durch Vergleichung herausdemonstrirt werden. Des Todes selbst ist hier gar nicht erwähnt.

καὶ τότε δὴ παῦσις ἔσται μετέπειτα προφητῶν.

„Dieser Ausspruch läßt sich nicht vereinigen mit Joh. XVI. 13.

ὅταν δὲ ἔλθῃ ἐκεῖνος, τὸ πνεῦμα τῆς ἀληθείας, ὁδηγήσει ὑμᾶς εἰς πᾶσαν τὴν ἀλήθειαν. οὐ γὰρ λαλήσει ἀφ' ἑαυτοῦ, ἀλλ' ὅσα ἂν ἀκούσῃ, λαλήσει, καὶ τὰ ἐρχόμενα ἀναγγελεῖ ὑμῖν.

Der Widerspruch, welcher hier stattfinden soll, läßt sich schwerlich beweisen, denn das ἀναγγελεῖ τὰ ἐρχόμενα, von welchem Johannes, oder eigentlich Jesus, spricht, ist doch etwas ganz anderes als die Prophetengaben im alten Testament. Die Gaben des πνεύματος ἁγίου bezogen sich allein auf die Beförderung des Reiches Christi, und auf die Befähigung zur Ausbreitung seiner Lehre, inwiefern dazu Kenntniß des Künftigen erforderlich war, insofern sollte ihnen diese auch mitgetheilt werden. Auch schon die älteste Kirchenlehre sagt uns, daß nach Christus keine Propheten mehr sein würden [1]). Wie würde denn diese mit dem Evangelium Johannis übereinstimmen, wenn es bewiesen werden könnte, daß der Sibyllist durch obige Stelle demselben widerspricht? Unsere Ueberzeugung ist, daß der Verfasser der sibyllinischen Orakel, welche viel — etwa ein halbes Jahrhundert — später als das Evangelium Johannis entstanden, dasselbe nicht blos kennen konnte, sondern es auch wirklich gekannt habe. Sollte es scheinen, daß die angeführten Gründe dieses nicht beweisen, so wird man doch auch aus jenen Orakeln

1) Justin. Dial. cum Tryph. c. 51. 87.

ſelbſt nichts gegen die Aechtheit unſres Evangeliums hernehmen können.

V. Juſtinus Martyr.

Juſtin, mit dem Zunamen der Martyr, der aus einem heidniſchen Philoſophen ein Chriſt wurde, zu Sichem, oder Flavia Neapolis, in Samaria geboren, würde uns ein ſehr wichtiger Zeuge ſein können, da er zu den früheſten chriſtlichen Schriftſtellern gehörte, (er lebte von 89 bis 163 nach Chriſtus) und viele Jahre außer ſeinem Vaterlande auf Reiſen in Aſien und Italien zubrachte. Allein es ſcheint in der That, daß er eine andere Quelle hatte, als unſere kanoniſchen Evangelien. Denn bei allen Beweiſen [1]), welche man für ſeine Bekanntſchaft mit unſern Evangelien geltend zu machen geſucht hat, läßt es ſich dennoch nicht über alle Zweifel erheben, daß er die Ausſprüche, in denen er mit einem von denſelben zuſammenſtimmt, wirklich nicht aus einem beſondern Evangelium, deren es ſo manche in der Periode vor der allgemeinen Annahme der unſrigen gab [2]), welche er ἀπομνημονεύ-

1) S. Dr. Fr. Schütz de evangeliis, quæ ante evangel. canon. in usu eccl. christ. fuisse dicuntur. diss. II. p. 1. Regiomont. 1812.

Dr. Münſter über den Gebrauch, den Juſtin d. M. von unſern Evangelienbüchern gemacht hat, in: Videnſkabelige Forhandlinger ved Siellands Stifts Landemode. Herausgegeben von Hiort und Münſter. Kopenh. 1. B. 1811. S. 126 ff.

2) Iren. adv. haer. I. 17. inenarrabilis multitudo apocrypho-

μνημονεύματα τῶν ἀποστόλων nennt, ſchöpfte. Ob aber dieſes das Evangelium secundum Hebræos [1]), oder eine Harmonie der Evangelien [2]), oder ein unvollkommenes Evangelium des Stammes, aus dem auch das Evangelium des Matthäus hervorging [3]), oder endlich eine neue Bearbeitung des Matthäus [4]) geweſen, das läßt ſich weder durch hiſtoriſche Nachrichten, noch durch Vergleichung zwiſchen dem Juſtin und den Evangelien unſres Kanons zur unbezweifelten Gewißheit erheben. Das Wahrſcheinlichſte bleibt indeß, daß Juſtin ſeine Nachrichten aus einer Schrift ſchöpfte, welche mit dem Evangelium des Lukas und Matthäus, beſonders aber mit dem letztern [5]), viele Aehnlichkeiten hatte und in manchem faſt ganz mit dem letztern übereinſtimmte. Von dem Evangelium des Johannes finden wir dagegen eben ſo wenig beſtimmte Spur bei Juſtin, als von dem Evangelium des Markus, indem er keine Stellen

---

rum et perperam scripturarum. Orig. ad. Luc. I. 1. — Hieronym. prooem. in comment. super Matth.

1) Stroth Fragmente des Ev. nach den Hebräern in Eichhorn Repert. f. bibl. u. morgenl. Lit. I. S. 1.
Storr über den Zweck der evangel. Geſch. und der Briefe Joh. S. 363 — 375. — Weber Beiträge zur Geſch. des neuteſt. Canons. S. 105—114.

2) Paulus ob d. Ev. Juſtins d. Ev. nach den Hebr. ſei? in deſſen exegetiſch-krit. Abhandlungen. — Auch in deſſen Conſervatorium. 1ſte Lieferung. 1821. — Gratz krit. Unterſuchungen über Juſtins apoſtol. Denkwürdigkeiten. Stuttgard 1814.

3) Eichhorn Einl. ins N. Teſt. I. S. 114. 2. Ausg.

4) J. E. C. Schmidt Einl. ins N. T. I. S. 117—124.

5) Eichhorn Einl. I. S. 86 ff.

hat, die beiden eigenthümlich sind [1]). Die Hauptstelle apolog. I. c. 61. verglichen mit Joh. III. 3. 4. beweist nicht soviel als man zu glauben pflegt [2]), oder vielmehr, es läßt sich gar kein Beweis daraus ziehen.

Wenn aber nun Justin unser Evangelium nicht kannte, war es darum gar nicht vorhanden, als er seine Schriften verfaßte [3])? Allerdings fällt es auf, daß Justin von unserm Evangelium gar keine Nachricht, die wir dafür erkennen könnten, mittheilt, indessen geht man sicher zu weit, wenn man daraus

---

1) Vergl. Storr über den Zweck ꝛc. S. 367 ff. Der Recensent der Probabilia in der tübing. theol. Quartalschrift I. B. 3 H. sucht die alte Meinung von dem Gebrauch unsrer Evangelien von Justin zu behaupten. Aber er möchte seine Behauptung schwerlich weit über den Werth einer Vermuthung erhoben haben. Warum will man sich auf Beweise stützen, welche doch nicht haltbar sind? Es frägt sich nicht, ob es möglich sei, daß Justin unsre Evangelien hatte, sondern ob es aus seinen Schriften bewiesen werden könne, daß er sie brauchte. Aufs neue hat dies zu erweisen gesucht *Winer* Justinum M. evangeliis canonicis usum fuisse ostenditur. 4. Lips. 1819.

2) Storr a. a. O. S. 168 ff.

3) Daß der Dialogus cum Tryphone, welcher allerdings die wichtigste Schrift von Justin ist, nicht von ihm herrühren könne, war eine Behauptung von Lange (Geschichte der Dogmen I. S. 139 ff.), die, da sie ganz allein auf innern Gründen ruht, zu wenig haltbar ist, als daß sie nicht noch anderer Gründe bedürfte, um angenommen zu werden. Vergl. *Münscher* diss. an dialogus cum Tryphone Justino M. recte adscribatur? Marburg 1799. 4. Nitzsch theolog. Studien H. 1. Leipzig. 1816. p. 9.

ſchließt, daß es noch nicht geſchrieben war. Wie leicht konnte es nicht der Fall ſeyn, daß Juſtin, der, von heidniſchen Eltern geboren, durch griechiſche, beſonders platoniſche Philoſophie [1]) gebildet war, für die er noch in den frühern Zeiten ſeines Uebertritts eine gewiſſe Vorliebe behielt [2]), weniger von den Chriſten, mit denen er auf ſeinen Reiſen in Verbindung kam, begünſtigt und mit ihren heiligen Urkunden daher auch weniger bekannt ward. Wenn auch oft die zum Chriſtenthum übergetretenen Heiden, durch blinden Haß gegen alles, was heidniſch war, ſich gegen den Verdacht zu ſichern ſuchten, als wären ſie nicht von ganzem Herzen dem Heidenthum abgeneigt; ſo ſcheint dies doch keinesweges der Fall des Juſtins geweſen zu ſein. Vielleicht mißbilligten die Vorgeſetzten der Kirche dieſe etwas mildere Denkart und ſchenkten ihm nicht ganz ihr Vertrauen. Dies wäre allerdings denkbar, und es

---

1) Apol. minor. p. 50. καὶ γὰρ αὐτὸς ἐγὼ τοῖς Πλάτωνος χαίρων διδάγμασι. (ed. Hag. p. 96.)

2) Freilich wird dies von Keil in ſeiner Diſſertation de doctoribus vet. eccleſiae culpa corruptae per platonicas ſententias theologiae liberandis. comment. I. & II. Lips. 1793. p. 12 ſeqq. bezweifelt und zwar wegen der Aeußerungen Juſtins im Geſpräch mit dem Juden Tryphon. Allein, wenn man nicht mit Lange a. a. O. annehmen will, daß das Geſpräch unächt iſt, ſo muß man zugeben, daß Juſtin ſpäter ſeine Anſicht von der Philoſophie geändert habe. Wie will man ohne dies zuzugeben, folgende Stellen vereinigen: Dial. c. Tryph. p. 14. 23–26. 43. 281. und Apol. I. §. 60. p. 90. 91. Apol. II. §. 13. Apol. II. §. 8. p. 18. p. 50.

würde ihn sicher verhindert haben, mit den heiligen Büchern der Christen, und besonders mit denen, welche man am höchsten schätzte, bekannter zu werden. Auf diese Art konnte ihm das Evangelium des Johannes unbekannt bleiben, welches seinem Geiste gewiß mehr als alle andere Schriften der christlichen Schriftsteller jener Zeit befreundet gewesen wäre. Aber auch ohne jenes Hinderniß, konnte es leicht geschehen, daß es ihm unbekannt blieb. Wir haben schon oben bemerkt, daß es sehr viele apokryphische Schriften gab, „quas — wie Hieronymus sagt — enumerare longissimum foret.“ Da aber zu Justins Zeit noch keine von allen vorhandenen christlichen Schriften eine allgemeine und ausschließliche Auctorität zugleich hatte, da man noch nicht durch Concilienbeschlüsse bestimmt hatte, welche allein als ächt und kanonisch angesehen werden sollten; so war es natürlich, daß jeder in der Auswahl der Quellen, aus welchen er die Lehre des Christenthums kennen lernen könne, entweder seiner eigenen Ueberzeugung, oder dem Ansehen anderer folgte. Jede Schrift, die solche christliche Wahrheiten enthielt, welche man benutzen zu können glaubte, wurde zu Rathe gezogen, selbst wenn man auch deren Verfasser nicht kannte. Selbst die Kirchenväter trugen kein Bedenken, noch nach Festsetzung des Canons apokryphische Schriften zu citiren [1]). Wie schwierig es überdies seyn

1) Irenäus citirt das Buch *Enoch* adv. haer. IV. 16. Tertullian die acta Pilati und das *Evangelium Nicodemi* Apologet. c. 21. 22. ed. Rigalt.; das Buch *Enoch*, de idolatr. c. 4. p. 105, c. 15. p. 114; p. 171. 179; ferner die

mogte, in jenem Zeitalter, das kein ſchreibendes war, den Verfaſſer dieſer oder jener Schrift herauszubringen, wenn er unbekannt war, ſieht man leicht ein. Je größer die Anzahl der vorhandenen Schriften war, deſto geringer mußte das Anſehen der einzelnen ſeyn, wenn nicht dieſer oder jener Apoſtel ſich Anhänger verſchaffte, wie dies mit Paulus und Petrus der Fall war. Nun hatte aber Johannes der Evangeliſt niemals ſolche beſtimmte Anhänger, daß man von Johanniſchriften hätte ſprechen können, wie man von Pauliniſchen und Petriniſchen Chriſten ſprach. Sein Evangelium, das ohnehin erſt ſpäter geſchrieben wurde, konnte daher kein vorherrſchendes Anſehen gewinnen. Es konnte daher leicht geſchehen, daß Juſtin eine Schrift, welche er „Denkwürdigkeiten der Apoſtel" nennt, als ſeine Hauptquelle betrachtete, da ihm theils keine bekannt war, die ihm beſſer gefiel, und theils keine ein präſdominirendes Anſehen erlangt hatte. Es ſtand ihm die Wahl nach eigner Anſicht frei.

Auf dieſe Weiſe läßt es ſich erklären, daß wir jetzt vergebens zuverläſſige Spuren des johanneiſchen Evangeliums bei Juſtin ſuchen, obgleich es ſchon lange vorhanden war.

VI. Tatian.

Tatian aus Syrien [1]), vor ſeinem Uebertritt

---

orac. Sibyllina ad nationes H. 12. p. 75 sqq. Auch Clem. Alexandr. und Origenes ſelbſt citiren Apokryphen.

1) Orat. ad Græcos p. 141. ed. Worth. (auch in den opp. Just. M. ed. Hag. p. 276.) ταῦτα ἐμὲν ὁ ἀνὴρ Ἕλλην,

zum Christenthum Heide [1]), ein Schüler oder Freund des Justin [2]), soll freilich mehrere Schriften geschrieben haben [3]), von denen wir jedoch nur seine „Rede wider die Griechen" haben. Ob Tatian unser Evangelium gekannt und es bei seinem Diatesseron gebraucht habe, ist eine Frage, die sich mit mehr Bestimmtheit beantworten läßt, als jene über die „Denkwürdigkeiten der Apostel", seines Freundes Justin. Das Diatesseron [4]) fing mit den Worten des johanneischen Evangeliums an: ἐν ἀρχῇ ἦν ὁ λόγος [5]). Was kann charakteristischer seyn, als diese Worte? Außer diesem Kennzeichen der genauern Bekanntschaft mit dem Evan-

---

ὃ κατὰ βαρβάρους φιλοσόφων Τατιανὸς συνέταξα, γεννηθεὶς μὲν ἐν τῇ τῶν Ἀσσυρίων γῇ.

1) L. c. p. 141. 142. παιδευθεὶς δὲ πρῶτον μὲν τὰ ὑμέτερα. cf. p. 102. §. 46.

2) Irenæus contr. haer. I. 31. — cum esset Justini auditor, in quantum quidem apud eum erat, nihil erravit tale, etc. Eus. h. e. IV. 16.

3) Clem. Alex. strom. III. Euseb. h. e. IV. 16. πλεῖστά τε ἐν συγγράμμασιν αὐτῷ καταλιπὼν μνημεῖα. cf. ibid. c. 29. Hieron. de vir. illustr. c. 29. cf. Fabricii bibl. græc. Vol. V. p. 84.

4) S. darüber Eichhorn Einl. I. S. 120 ff. — Joh. Christ. Zahn: ist Ammon oder Tatian Verfasser der ins Lateinische, Altfränkische und Arabische übersetzten Evangelien-Harmonie? und was hat Tatian bei seinem bekannten Diatesseron, oder Diapente vor gehabt und zum Grunde gelegt? in Keil u. Tzschirner Analecten ꝛc. B. 2. S. 165 ff.

5) Gregorius Barhebræus in Assemanni biblioth. orient. T. I. p. 57. 58.

gelium des Johannes, finden wir noch andere sehr merkwürdige in der oratio contra Græcos über die Lehre vom λόγος. Tatian war allerdings bekannt mit der griechischen Philosophie [1]), aber seine Lehre vom Logos erinnert uns doch nicht sowohl an irgend ein philosophisches System des Alterthums, als an das Evangelium des Johannes, welches ihm, bei seiner Neigung zum Philosophiren über die Lehren des Christenthums [2]), sehr willkommen gewesen seyn muß.

Der Dr. Br. räumt selbst ein, daß die Aehnlichkeit des Tatian mit dem Evangelium des Johannes sehr groß sey „in oratione contra græcos -- dixit quædam, quæ cum locis Johanneis magnam profecto habent similitudinem," aber er setzt hinzu: „quanquam non tantam, ut e nostro evangelio hausta esse colligendum sit." Und warum nicht? „Weil er nicht wörtlich genau den Johannes abschrieb." Aber hier muß man es doch für wahrscheinlicher halten, daß der philosophirende Tatian, mochte es nun gelingen oder nicht, weit geneigter war, den Commentator des Johannes abzugeben, als blos dessen Worte anzuführen. Er sagte dasselbe, was Johannes vortrug, nur auf seine Art.

---

1) c. 42. or. c. Gr. *παιδευθεὶς τὰ ὑμέτερα.*

2) Dies soll ihm sogar später den Ketzernamen zugezogen haben. Eus. h. e. IV. 29. *μετὰ δὲ τὴν ἐκείνου* (Justini) *μαρτυρίαν ἀποστὰς τῆς ἐκείνου, — — τυφωθεὶς ὡς διαφέρων τῶν λοιπῶν, ἴδιον χαρακτῆρα διδασκαλείου συνεστήσατο.* — — Hieronym. de vir. illustr. sub Tatiano. Er war der Stifter der Enkratiten.

„Aber dann hätte er ohne Zweifel seinen Ausspruch mit denen des Johannes bekräftigt.“

Und warum hätte er dies thun müssen, wenn er nach seiner Meinung schon das Wesentliche der johanneischen Worte wiedergegeben hatte, und zwar so, daß diejenigen, welche das Evangelium des Johannes gelesen hatten, sogleich an dasselbe erinnert wurden. Das gab seiner Lehre um so größeres Ansehen, da man sie dem Evangelium angemessen fand. Er hätte dies nun wohl ausdrücklich bemerken können, aber nöthig war es doch keineswegs. Man vergleiche

Tatianus

dr. c. Gr. c. 5.

Θεὸς ἦν ἐν ἀρχῇ, τὴν δὲ ἀρχὴν λόγου δύναμιν παρειλήφαμεν. ὁ γὰρ δεσπότης τῶν ὅλων αὐτὸς ὑπάρχων τοῦ παντὸς ἡ ὑπόστασις κατὰ μὲν τὴν μηδέπω γεγεννημένην ποιήσιν μόνος ἦν. — — σὺν αὐτῷ τὰ πάντα (σὺν αὐτῷ γὰ) διὰ λογικῆς δυνάμεως· αὐτὸς καὶ ὁ λόγος ὃς ἦν ἐν αὐτῷ ὑπέστησε. Θελήματι δὲ τῆς ἁπλότητος αὐτοῦ προπηδᾷ λόγος· ὁ δὲ λόγος οὐ κατὰ κενοῦ χωρήσας, ἔργον πρωτότοκον τῷ πατρὸς γίνεται· τοῦτον ἴσμεν τοῦ κόσμου τὴν ἀρχήν. — — — καὶ καθάπερ ὁ λόγος ἐν ἀρχῇ γεννηθεὶς, ἀντεγέννησε τὴν καθ' ἡμᾶς ποίησιν; αὐτὸς ἑαυτῷ τὴν ὕλην δημιουργήσας.

Johannes

Ev. I. 1. 14. 18.

ἐν ἀρχῇ ἦν ὁ λόγος, καὶ ὁ λόγος ἦν πρὸς τὸν Θεὸν, καὶ Θεὸς ἦν ὁ λόγος. etc. etc.

Tatianus	Johannes
c. 4.	v. 18.
ἄνους (θεὸς) ἀνθρωπίνοις οὐκ βλέπει ὀφθαλμοῖς.	Θεὸν οὐδεὶς ἑώρακε πώποτε.
c. 13.	I. 5. 6.
(ἡ ψυχὴ) καθ' ἑαυτὴν γὰρ σκότος ἐστὶ, καὶ οὐδὲν ἐν αὐτῇ φωτεινόν, καὶ τοῦτο ἐστὶν ἄρα τὸ εἰρημένον ἡ σκοτία τὸ φῶς οὐ κατελάμβανεν. — — — ὁ λόγος μέν ἐστι τοῦ θεοῦ φῶς.	καὶ τὸ φῶς ἐν τῇ σκοτίᾳ φαίνει, καὶ ἡ σκοτία αὐτὸ οὐ κατέλαβεν. — ἐν αὐτῷ (λόγῳ) ζωὴ ἦν, καὶ ἡ ζωὴ ἦν τὸ φῶς τῶν ἀνθρώπων.

Die Aehnlichkeit ist nicht zu verkennen.

„Allein Tatian weicht ganz von Johannes ab, indem er c. 19. *πάντα ὑπ' αὐτοῦ, καὶ χωρὶς αὐτοῦ γέγονεν οὐδὲ ἕν* (Joh. I. 3.) von Gott versteht, was doch Johannes offenbar vom Logos sagt."

Ein wichtiger Unterschied wäre es allerdings, wenn Tatian den Logos als Gegensatz von Gott betrachtete; aber nach Tatian war der Logos von Ewigkeit her mit Gott vereint und erst durch die Schöpfung, welche ein Werk des Logos war, ging er aus Gott hervor. Das Wesen Gottes wurde durch diesen Ausgang nicht verändert. Wenn Tatian also sagt, daß alles *ὑπὸ θεοῦ* stand, so stimmt dieses ganz mit dem Ausspruche des Johannes überein, der alles *ὑπὸ λόγου* stellt. Es findet sich also kein Widerspruch zwischen beiden, sondern es sollte durch die verschiedenen Ausdrücke dasselbe bezeichnet werden. Tatian nennt auch noch sonst den Logos Gott (c. 13. *τοῦ πατροθέτος θεοῦ*) und zwar nach seiner Philosophie über das christliche Dogma ganz consequent. Er spricht sich deutlich genug darüber aus,

ſo daß man nicht auf den Gedanken eines Dualismus kommen darf. Er verſteht unter den Worten θεὸς ἦν ἐν ἀρχῇ daſſelbe, was Johannes unter dem λόγος ἦν ἐν ἀρχῇ verſteht.

„Aber die Worte ſtimmen auch ſonſt nicht mit denen des Johannes zuſammen.“

Es leidet keinen Zweifel, daß Tatian ſich im Ganzen mehr an den Sinn, als an die Worte des Evangeliums gebunden glaubte: aber gerade an dieſer Stelle kann durch die geringe Abweichung in einem oder höchſtens zwei Worten keine beſondere Schwierigkeit entſtehen.

Tatian.	Johannes.
πάντα ὑπ' αὐτοῦ, καὶ χωρὶς αὐτοῦ γέγονεν οὐδὲ ἕν.	πάντα δι' αὐτοῦ ἐγένετο, καὶ χωρὶς αὐτοῦ ἐγένετο οὐδὲ ἕν, [ὃ γέγονεν].

Die letzten Worte werden bekanntlich für unächt gehalten und ſtehen wenigſtens auf jeden Fall ganz pleonaſtiſch. Streng genommen wich Tatian alſo nur in dem einzigen Wörtchen ὑπὸ von Johannes ab. Es läßt ſich als wahrſcheinlich denken, daß er die Stelle des Johannes auf folgende Weiſe erweiterte: πάντα [δι' αὐτοῦ ἐγένετο καὶ] ὑπ' αὐτοῦ [ἦν i. e. ἔστι], καὶ χωρὶς αὐτοῦ γέγονεν (h. ἐγένετο) οὐδὲ ἕν? Der Sinn wurde dadurch nicht im geringſten verändert. Daß nun ein ſolches Citiren kein genaues iſt, giebt jeder gerne zu, aber er wird zugleich daran denken, daß dies in jenem Zeitalter ſehr häufig gefunden wird. Wo daher ſtarke Gründe für die Identität zweier Schriftſtellen vorhanden ſind, wie hier, da kann

eine ſolche Ungenauigkeit kaum noch auffallen. Daß die Stelle dogmatiſchen Inhalts iſt, kann wahrlich nichts gegen ihre Uebereinſtimmung mit Johannes beweiſen, und daß endlich Tatian nicht ſagt, daß die Worte aus einem andern Schriftſteller genommen ſind, kann ebenfalls keinen gegründeten Zweifel erwecken, da dies erweislich oft in jener Zeit geſchehen iſt.

Wir gehen zu einer andern Stelle des Tatian über. Tatian. or. a Gr. c. 13. Joh. I. 5. „Freilich ſcheint dieſe Stelle mehr mit dem Evangelium zuſammenzuſtimmen, denn die Worte ἡ σκοτία τὸ φῶς οὐ καταλάμβανει kommen an keiner andern Stelle unſrer heiligen Bücher vor, als Joh. I. 5.; aber wenn es auch gewiß iſt, daß Tatian die Worte eines andern Schriftſtellers anführt, ſo iſt es doch ungewiß, von welchem er ſie entlehnt habe. Und könnten denn Tatian und Johannes nicht beide aus einer verloren gegangenen apokryphiſchen Schrift geſchöpft haben?“

Alſo ſchon wieder ein verlornes apokryphiſches Buch! Es ſcheint uns die allergefährlichſte Klippe in dem Meere ſchwankender Hypotheſen zu ſeyn, wenn der Kritiker bei jeder Ungewißheit, oder bei jedem ſeiner Lieblingsmeinung entgegenſtehenden Hinderniſſe, ſich auf das durchlöcherte Wrack der Tradition, oder auf die Sandbank verlorner Apokryphen flüchtet. Dr. Br., mit der größten Achtung vor ſeinen übrigen Verdienſten ſagen wir dies, ſcheint dieſen Ausweg ſehr lieb gewonnen zu haben. In dem Urtheil über dieſe Stelle ſcheint eine unzweideutige Partheilichkeit für die eigene Hypotheſe zu liegen. Es wird von Dr. Br. eingeräumt, daß die Einheit zwiſchen beiden Stellen höchſt

auffallend ſey, daß ferner das Citat des Tatian nur bei Johannes noch gefunden werde, aber zugleich wird ein verlornes Apokryphum als Quelle genannt! Was giebt dem Kritiker denn das Recht zu ſolchen Schlüſſen, wenn nicht ſeine vorgefaßte Meinung? Und wenn einmal ſolche Willkührlichkeit erlaubt wäre, was könnte uns denn hindern überall, wo äußere Zeugniſſe, die für das Daſeyn irgend einer Schrift unſeres Canons reden, unſerer Lieblingsmeinung im Wege ſtehen, ſie durch die Annahme einer oder mehrerer apokryphiſchen Schriften, „quorum tot periere“! wegzuräumen? Daß viele Apokrypha verloren gegangen ſind, ſoll hier nicht geleugnet werden; aber erlaubt es denn eine geſunde Kritik, die Zahl und die Beſchaffenheit derſelben nach Gefallen und nach dem Bedürfniß dieſer oder jener Lieblingsmeinung zu vermehren und zu geſtalten? Wir dürfen dies keinesweges zugeben, und ſind daher auch hier überzeugt, daß wir mit Recht aus dem höchſt charakteriſtiſchen Kennzeichen ſchließen dürfen, Tatian habe unſer Evangelium gekannt und benutzt. Daß er es nicht ſo benutzte, wie wir es hätten erwarten können, und insbeſondere zum Behuf der Geſchichte unſers Evangeliums hätten wünſchen mögen; das mochte theils liegen in der Art und Weiſe des Zeitalters, das nichts weniger als ängſtlichgenau in ſolchen Fällen war, theils in ſeiner eigenthümlichen Denkart, die ihn überhaupt abgeneigt gemacht zu haben ſcheint, andere Schriftſteller des A. oder N. Teſtaments wörtlich anzuführen. Dies bemerkt der Dr. Br. ſelbſt und findet nur eine einzige Stelle der ganzen heiligen Schrift Ps. VIII. 6. wörtlich citirt,

und auch dieſe ohne genauere Bezeichnung der Quelle, blos mit dem Beiſatze: κατὰ τὸν εἰπόντα λόγον. Warum ließ Br. dieſe Eigenheit des Tatian bei der Stelle des Ev. Joh. aus den Augen? Warum diente ſie ihm nicht dazu, wozu ſie dienen ſoll, nemlich die Bedenklichkeiten zu heben, die man über die nicht ausdrückliche Anführung des Johannes haben könnte, und worauf der Dr. Br. ſo großes Gewicht legt. Uebrigens gilt der Schluß, wodurch gezeigt werden ſoll, daß Tatian die Stelle, von welcher hier die Rede iſt, nicht aus dem Johannes geſchöpft habe, gar nicht bei unſerer Unterſuchung. „Da Tatian bei der Erörterung der Lehre vom Logos unſer Evangelium nicht benutzte, ſo iſt es nicht wahrſcheinlich, daß er einen andern, viel unwichtigern Ausſpruch aus demſelben ſollte geſchöpft haben“. Die Prämiſſe müßte erſt bewieſen werden, da wir nicht der Meinung ſind, daß der Dr. Br. ſie als unbezweifelt gewiß dargethan habe, wie ſchon vorhin gezeigt worden. Und wäre es auch ausgemacht, daß er das Evangelium Johannis in der Lehre vom Logos nicht benutzt hätte; mit welchem Rechte könnte man denn behaupten, daß er jenen charakteriſtiſchen Ausſpruch nicht aus dem Johannes habe? Der Dr. Br. ſcheint ſelbſt nicht viel auf dieſen Schluß zu geben, und wir möchten daher ſein „non verosimile videtur“ auf ſeinen Schluß ſelbſt anwenden, indem wir ihn für ganz ungültig erklären.

VII. Celſus.

Celſus, welcher unter Hadrian und nach ihm

lebte [1]), schrieb etwa um das Jahr 140 eine Schrift gegen das Christenthum, welche er ἀληθὴς λόγος nannte, worin er als Philosoph zeigen wollte, daß weder Christus Gottes Sohn, noch seine Lehre göttlich, und daß es daher auch thöricht sey, sie als alleingültige Norm des sittlichen Verhaltens anzusehen. Die Philosophie dieses Arztes scheint aus einem Gemisch von epikureischer und platonischer Lehre bestanden zu haben [2]), und er mochte daher wenig Befriedigung in der reinen einfachen Christuslehre finden. Indessen scheint seine Wißbegierde ihn doch angetrieben zu haben, diese damals schon so merkwürdig gewordene Lehre zu untersuchen. Auf seinen Reisen in Egypten, Syrien und Palästina suchte er mit den Schriften und der Lehre der Christen bekannt zu werden, und er bildete sich wenigstens ein, daß er sie durch und durch kenne [3]). Origenes war dagegen der Meinung, daß man nur sehr wenig von der Philosophie zu wissen brauche, um die sogenannte „wahre Darstellung" des Celsus zu würdigen [4]). Dennoch wäre es kein unbedeutender Gewinn, wenn wir selbst die Schrift des Celsus besäßen, statt daß wir uns jetzt mit den einzelnen Auszügen aus derselben bei Origenes begnügen müssen. Wenn wir aber in diesen einzelnen Fragmenten Spuren der neutesta-

---

1) Orig. contr. Cels. I. 8. κατὰ Ἀδριανὸν καὶ κατωτέρω.

2) Orig. ibid.

3) Orig. contr. Cels. I. 12. πάντα γὰρ οἶδα — (!)

4) Orig. contr. Cels. I. 4. in praefat. οὐκ οἶμαί τινα τῶν ἐν φιλοσοφίᾳ, κἂν ἐπ' ὀλίγον προκοψάντων, συγκαταθέσθαι εἶναι λόγον ἀληθῆ, ὡς ἐπέγραψεν ὁ Κέλσος.

mentlichen Schriften und unseres Evangeliums insbesondere suchen, so dürfen wir nicht zu viel verlangen. Denn erstlich war Celsus ein bitterer Gegner des Christenthums, der es mit einzelnen und selbst den wichtigsten Ausdrücken der heiligen Bücher nicht so genau nahm, wenn er einen spottenden Witz anbringen konnte. Sodann giebt uns Origenes nur Bruchstücke aus der Schrift des Celsus, indem er seinen allgemeinen Auszügen aus derselben gleichsam die kräftigsten Aussprüche des Antichristianisten hinzufügte. Neuere berühmte Kritiker waren der Meinung, daß Celsus unser Evangelium gekannt habe, und daß für diese Bekanntschaft mit demselben noch Beweise vorhanden wären [1]).

„Aber Celsus kannte unser Evangelium nicht, denn dieß zeigt sowohl der Gegensatz zwischen den Beschuldigungen desselben, und dem Inhalte des Evangeliums Johannis, als auch die Menge solcher Einwürfe bei Celsus, welche sich auf Dinge beziehen, von denen das Evangelium dieses Apostels nichts erwähnt."

Es ist schwer einzusehen, was dieser etwas wunderliche Schluß beweisen soll, oder vielmehr beweist. Hätte der Dr. Br. gesagt: Celsus kannte das Ev. Joh. nicht, denn er hat dessen nicht erwähnt, noch darauf hingedeutet, dann wäre dies ein ganz gewöhnliches Argument aus dem Stillschweigen, zu denen Br. so gerne seine Zuflucht nimmt. Wie aber war es nur möglich, daß eine „oppositio inter Celsi crimi-

---

1) Weßscheider Einl. ins Ev. Joh. S. 145. Eichhorn Einl. ins N. T. Thl. II. S. 237.

nationes et nostri evangelii argumentum“ und einige Einwürfe, welche ſich nicht gerade auf das Evangelium des Johannes beziehen, zu der Ehre eines Beweiſes erhoben werden konnten? Wer behauptet denn, daß Celſus eine Widerlegung des Evangeliums Johannis geſchrieben, oder daſſelbe als einzige Quelle benutzt, oder auch nur vorzugsweiſe auf daſſelbe Rückſicht genommen hätte? Celſus ſchrieb nicht bloß gegen die Religionslehren der Chriſten und gegen die Perſon des Stifters derſelben; ſondern er griff die ganze Geſellſchaft der Chriſten mit allen ihren Eigenthümlichkeiten an. Da mußte nun allerdings manches vorkommen, das zur Zeit des Celſus eine ganz andere Geſtalt angenommen hatte, als die war, welche zur Zeit der Apoſtel ſtattfand. Es konnte alſo auch gegen manche Einrichtung, manche Meinung und Lehre der damaligen Chriſten von Celſus geſtritten werden, wovon in der Urgeſchichte des Chriſtenthums keine Spur war. Wer kann ſich denn nun noch darüber wundern, daß Celſus manches anfocht, wovon kein Wort im Evangelium des Johannes vorkommt? Daß Celſus nicht der Thatſachen erwähnt, welche dieſem Evangelium eigenthümlich ſind, iſt noch nicht ſo ganz gewiß, und wäre es das auch, ſo glauben wir, daß Origenes nicht ohne guten Grund ihm den Vorwurf gemacht habe, manches abſichtlich verſchwiegen zu haben, was nicht für ihn paßte. Dr. Br. ſagt ja ſelbſt, daß Celſus die ganze Tradition, die ganze mündlich fortgepflanzte ſowohl, als ſchriftlich aufbewahrte Lehre zu ſeinem Zwecke benutzte; folgt es denn nicht ſchon hieraus nothwendigerweiſe, daß ſeine Einwürfe ſich nicht auf das Ev.

eine ſolche Ungenauigkeit kaum noch auffallen. Daß die Stelle dogmatiſchen Inhalts iſt, kann wahrlich nichts gegen ihre Uebereinſtimmung mit Johannes beweiſen, und daß endlich Tatian nicht ſagt, daß die Worte aus einem andern Schriftſteller genommen ſind, kann ebenfalls keinen gegründeten Zweifel erwecken, da dies erweislich oft in jener Zeit geſchehen iſt.

Wir gehen zu einer andern Stelle des Tatian über. Tatian. or. c. Gr. c. 13. Joh. I. 5. „Freilich ſcheint dieſe Stelle mehr mit dem Evangelium zuſammenzuſtimmen, denn die Worte ἡ σκοτία τὸ φῶς οὐ καταλάμβανει kommen an keiner andern Stelle unſrer heiligen Bücher vor, als Joh. I. 5.; aber wenn es auch gewiß iſt, daß Tatian die Worte eines andern Schriftſtellers anführt, ſo iſt es doch ungewiß, von welchem er ſie entlehnt habe. Und könnten denn Tatian und Johannes nicht beide aus einer verloren gegangnen apokryphiſchen Schrift geſchöpft haben?“

Alſo ſchon wieder ein verlornes apokryphiſches Buch! Es ſcheint uns die allergefährlichſte Klippe in dem Meere ſchwankender Hypotheſen zu ſeyn, wenn der Kritiker bei jeder Ungewißheit, oder bei jedem ſeiner Lieblingsmeinung entgegenſtehenden Hinderniſſe, ſich auf das durchlöcherte Wrack der Tradition, oder auf die Sandbank verlorner Apokryphen flüchtet. Dr. Br., mit der größten Achtung vor ſeinen übrigen Verdienſten ſagen wir dies, ſcheint dieſen Ausweg ſehr lieb gewonnen zu haben. In dem Urtheil über dieſe Stelle ſcheint eine unzweideutige Partheilichkeit für die eigene Hypotheſe zu liegen. Es wird von Dr. Br. eingeräumt, daß die Einheit zwiſchen beiden Stellen höchſt

Evangelium des Joh. nicht kannte; so lange dies aber nur Voraussetzung ist, die sich nicht wohl gegen Widersprüche vertheidigen läßt: so würde es doch höchst sonderbar seyn, daß Celsus gerade auf eine Art sich über den Logos erklären sollte, die so sehr an das Ev. Joh. erinnert [1]). Auf eine blos mündliche Nachricht würde er schwerlich so geantwortet haben. Nahm er sie aber aus einer schriftlichen Urkunde des Christenthums, welche könnte da wohl eher seine Quelle gewesen seyn, als das Evangelium Johannis? Die Geschichte kennt keine christliche Schrift aus der ältesten Zeit der christlichen Kirche, welche sich dazu geeignet hätte, dem Celsus diese Idee zu geben, als das johanneische Evangelium. Eben so eigenthümlich ist demselben Evangelium die Art, wie darin vom Glauben an Christum gesprochen wird [2]). Auf diese wird ebenfalls von Celsus angespielt [3]). Wichtig ist ferner jene Angabe der ab-

---

1) Orig. contr. Cels. II. 31. *μετὰ ταῦτα χριστιανοῖς ἐγκαλεῖ ὡς σοφιζομένοις ἐν τῷ λέγειν τὸν υἱὸν τοῦ θεοῦ εἶναι αὐτολόγον. καὶ οἴεταί γε κρατύνειν τὸ ἔγκλημα· ἐπεὶ λόγον ἐπαγγελλόμενοι υἱὸν εἶναι τοῦ θεοῦ, ἀποδείκνυμεν οὐ λόγον καθαρὸν καὶ ἅγιον ἀλλὰ ἄνθρωπον ἀτιμότατον ἀπαχθέντα καὶ ἀποτυμπανισθέντα.* Er sucht hier gerade die Vereinigung des Göttlichen und Menschlichen anzugreifen.

2) Man sehe Joh. V. 38 ff. VI. 29. 35. 36. 47. VII. 38. VIII. 24. XI. 25. 26. 40. XII. 44. 46. XIV. 10. 11. 12.

3) Orig. contr. Cels. VI. 8. *ὅτι ταῦτα προειρηκὼς ὁ Πλάτων, ὅμως οὐ τερατεύεται, οὐδ' ἀποφράττει τοῦ προαιρεῖσθαι βουλομένου τί ποτέ ἐστιν ὁ ἐπαγγέλλετο, τὴν γλῶτταν· οὐδ' αὐτόθεν κελεύει φθάσαντας πιστεύειν; ὅτι τοιόσδε*

und auch diese ohne genauere Bezeichnung der Quelle, blos mit dem Beisatze: "κατὰ τὸν ἐπόντα λόγον. Warum ließ Br. diese Eigenheit des Tatian bei der Stelle des Ev. Joh. aus den Augen? Warum diente sie ihm nicht dazu, wozu sie dienen soll, nemlich die Bedenklichkeiten zu heben, die man über die nicht ausdrückliche Anführung des Johannes haben könnte, und worauf der Dr. Br. so großes Gewicht legt. Uebrigens gilt der Schluß, wodurch gezeigt werden soll, daß Tatian die Stelle, von welcher hier die Rede ist, nicht aus dem Johannes geschöpft habe, gar nicht bei unserer Untersuchung. „Da Tatian bei der Erörterung der Lehre vom Logos unser Evangelium nicht benutzte, so ist es nicht wahrscheinlich, daß er einen andern, viel unwichtigern Ausspruch aus demselben sollte geschöpft haben". Die Prämisse müßte erst bewiesen werden, da wir nicht der Meinung sind, daß der Dr. Br. sie als unbezweifelt gewiß dargethan habe, wie schon vorhin gezeigt worden. Und wäre es auch ausgemacht, daß er das Evangelium Johannis in der Lehre vom Logos nicht benutzt hätte; mit welchem Rechte könnte man denn behaupten, daß er jenen charakteristischen Ausspruch nicht aus dem Johannes habe? Der Dr. Br. scheint selbst nicht viel auf diesen Schluß zu geben, und wir möchten daher sein „non verosimile videtur" auf seinen Schluß selbst anwenden, indem wir ihn für ganz ungültig erklären.

VII. Celsus.

Celsus, welcher unter Hadrian und nach ihm

hatte, und ebenfalls setzt er αἷμα καὶ ὕδωρ dem ἰχῶρ entgegen. Auf das Blutvergießen überhaupt konnte Celsus durch die Natur der Todesstrafe und durch die Aeußerungen Jesu Matth. 26, 28. Luk. 22, 20., daß er sein Blut vergießen würde, und durch die Lehre der Christen, daß Jesus sein Blut zur Versöhnung vergossen gebracht werden."

Wahr ist es freilich, daß die Stelle des Johannes nicht von Celsus, sondern von Origenes angeführt wird; aber folgt daraus schon, daß Celsus nicht darauf Rücksicht genommen habe? Da Celsus einmal darüber spotten wollte, so brauchte er nur die Vorstellung, nicht das Wort anzugreifen. Da ist es aber doch viel natürlicher, daß er an ein bestimmtes Factum aus der Geschichte Jesu gedacht, als daß er sich blos im Allgemeinen über den Ausdruck des Blutvergießens aufgehalten habe. Es war gerade in der Art des Celsus, einzelne bestimmte Thatsachen aus der Geschichte des Christenthums herauszureißen, um seinen bittern Witz daran auszulassen. So mochte er auch in der Nachricht von dem aus der geöffneten Seite Christi herausfließenden Blut und Wasser, etwas finden, das seine Spottlust reizte. Es fiel ihm dabei die Sage von dem ἰχῶρ der griechischen Götter ein, und er wandte sie zu seinem Zweck an. Da war es denn allerdings hinreichend, Veranlassung durch eine Thatsache der Geschichte zu haben, auf die Worte kam es nicht an. Viel unwahrscheinlicher ist es dagegen, daß die Idee der durch Christi Blut geschehenen Versöhnung, ihn blos durch den Ausdruck „Blut" zu diesem Spott gereizt haben sollte. Denn es ist wohl zu merken, daß

hier von dem ῥέειν, von dem Fließen des Blutes die Rede iſt, und an dieſes konnte er allein durch die Stelle des Johannes erinnert werden, da die evangeliſche Geſchichte ſonſt nirgends dieſes Umſtandes erwähnt, der ſich ganz für die anſchaulichere Darſtellungsweiſe des Johannes zu eignen ſcheint. Obgleich alſo Celſus nicht ausdrücklich den Johannes nennt und nicht mit deutlichen Worten auf die Stelle hinweiſt; ſo kann doch der Gegenſatz, den Origenes durch die σπουδαία ἐυαγγελία macht, nicht hinreichen, um zu beweiſen, daß Celſus unſere Evangelien nicht kannte. Waren denn die Evangelien des Matthäus und Lukas, welche der Dr. Br. dem Celſus doch nicht abſpricht, keine σπουδαία ἐυαγγελία? Und liegt nicht in dieſem Ausdruck des Origenes auch ein Verweis gegen Celſus, daß er eben dieſe glaubwürdigen Evangelien verſpotten konnte? Was ferner der Jude des Celſus ausdrücklich ſelbſt von den Büchern der Chriſten ſagt, die er benutzte, das beweiſt zur Gnüge, daß er nicht blos apokryphiſche Schriften, ſondern auch ſolche, die von Schülern Jeſu ſelbſt verfaßt waren, hatte [1]).

---

1) Orig. contr. Cels. II. 13. μετὰ ταῦτά φησιν ὁ παρὰ τῷ Κέλσῳ Ἰουδαῖος, ὅτι πολλὰ ἔχων λέγειν περὶ τῶν κατὰ τὸν Ἰησοῦν γινομένων καὶ ἀληθῆ, καὶ ἐ παραπλήσια τοῖς ὑπὸ τῶν μαθητῶν τῦ Ἰησῦ γραφεῖσιν, ἐκὼν ἐκεῖνα παραλείπω. ibid. II. 74. καὶ πασί γε τούτοις ἐπιλέγει ὁ Κέλσου Ἰουδαῖος· ταῦτα μὲν οὖν ὑμῖν ἐκ τῶν ὑμετέρων συγγραμμάτων, ἐφ' οἷς οὐδενὸς ἄλλου μάρτυρος χρήζομεν· αὐτοῖ γὲ ἑαυτοῖς περιπίπτετε. Ebenfalls liegt wohl in der Stelle II. 37, wo Celſus

3. „Nicht von Celsus, sondern von Origenes ist die Beziehung auf Joh. XXI. 18. 19 angeführt [1]), und Origenes bedachte nicht, als er den Celsus beschuldigte, daß er absichtlich übergehe und verschweige, was seinen Behauptungen hätte hinderlich seyn können, daß das Evangelium Johannis damals vielleicht noch nicht geschrieben war.“

Das sieht man allerdings leicht ein, daß jene genauere Uebereinstimmung mit der johanneischen Stelle von Origenes, und nicht von Celsus herrührt; aber ist nun darum auch schon ausgemacht, daß Origenes keinen guten Grund zu der Beschuldigung des absichtlichen Verschweigens gegen Celsus hatte? Voraussetzen darf man es nicht von Origenes, daß er ohne Grund diese Anklage machte. Wenn auch Celsus hier nicht ausdrücklich auf die erwähnte Stelle des Evangeliums Johannis hinweist, so konnte doch Origenes ohne Zweifel, da er das Werk des Celsus vor Augen hatte, wohl darüber entscheiden, ob er das Evangelium des Johannes darin citirte, oder nicht, ob seine Ausfälle gegen das Christenthum Kenntniß desselben voraussetzten oder nicht. Wenn nun die Schrift des Celsus in andern Stellen Merkmale der Bekanntschaft mit dem

---

darüber spottet und es für unwürdig erklärt, daß Jesus den Durst nicht habe ertragen können, eine Uebertreibung jenes διψῶ bei Johannes 19, 28. Bei den übrigen Evangelisten kommt dieser Ausruf nicht vor.

1) Orig. contr. Cels. II. 45. οὔτε γὲ Ἰησοῦ ἐβουλήθη ἀκοῦσαι προλέγοντος τῷ Πέτρῳ. ὅταν δὲ γηράσῃς, ἐκτενεῖς τὰς χεῖράς σου. κ. τ. λ.

Evangelium des Johannes trug; so war es doch keine ungerechte Beschuldigung, oder übereilte Voraussetzung von Origenes, als er von Celsus forderte, daß er das Evangelium auch da hätte berücksichtigen sollen, wo dieses seinen Behauptungen widersprach. Wie wäre aber Origenes zu jener Voraussetzung gekommen, auf die bloße Meinung hin, daß Celsus das Evangelium hätte kennen können? Er konnte ja sehr wohl die Aechtheit des Evangeliums annehmen, ohne nothwendigerweise zu postuliren, daß auch Celsus es gekannt habe. Daher scheint allerdings in der Anführung jener Stelle des Evangeliums Johannis dennoch ein indirekter Beweis für die Meinung zu liegen, daß Celsus dasselbe kannte.

4. „Wo Celsus von einem Zeichen redet, welches die Juden als Beweis seiner göttlichen Sendung von Christus forderten [1]), da bezieht er sich nicht auf Joh. II. 18 — auf X. 23 ff. konnte er sich gar nicht beziehen wollen —; sondern er konnte dies sehr wohl aus andern Evangelien, etwa aus Matth. 21, 23 ff. schöpfen.

Da es immer wahrscheinlicher ist, daß Celsus, wenn er auf eine Stelle irgend eines Evangeliums hindeutet, auf die Hauptsache darin sein Augenmerk gerichtet habe, als auf Nebenumstände, so dürfen wir das auch hier annehmen. Wenn es daher auch möglich wäre, daß Celsus hier auf die Geschichte der

---

1) Orig. contr. Cels. I. 67. σὺ δὲ (Christe) δὴ, τὶ καλὸν ἢ θαυμάσιον ἔργῳ ἢ λόγῳ πεποίηκας; ἡμῖν οὐδὲν ἐπεδείξω· καὶ τοι προκαλυμένων ἐν τῷ ἱερῷ σε παρασέχθαι τι ἔναργὲς γνώρισμα, ὡς εἶης ὁ τῷ θεῷ παῖς.

Tempelreinigung zielte, ſo müßte es doch auffallen, daß er nicht dieſer Geſchichte ſelbſt, die ihm Stoff genug geben konnte zu witzelnden Bemerkungen, weiter erwähnte; ſondern blos auf die durch ſie motivirte Frage und Forderung der Juden Rückſicht nehmen ſollte. Daß die Frage im Tempel geſchah, kann kein hinreichender Grund ſeyn für jene Meinung. Die Stelle des Celſus ſagt, daß Chriſtus mit jenen Thaumaturgen des heidniſchen Alterthums, Amphion, Aeacus, Minos, nicht zu vergleichen ſey. Sie hätten nemlich der Wunder ſo viele und ausgezeichnete gethan; dagegen habe Chriſtus den Juden, ſelbſt als er dazu feierlich im Tempel von ihnen ſey aufgefordert worden, nicht einmal Ein Zeichen gegeben, woran ſie hätten erkennen können, daß er Gottes Sohn ſey. — Hier zielt Celſus doch offenbar auf eine Stelle, wo das Wunder Hauptſache war. Wir dürfen daher auch nur an eine ſolche denken, wo die Juden ein Wunder, oder ein außerordentliches Zeichen des Meſſias forderten. — Es iſt bekannt, daß die Juden den Propheten, als Vertrauten Jehovas, das höhere Anſehen einräumten, welches dazu erfordert wurde, um etwas in Sachen der Religion öffentlich und entſcheidend vorzunehmen. Sie ſtanden gleichſam außer und über dem Geſetz. Wenn ſie daher von Chriſto Joh. II. 18. eine höhere Vollmacht verlangen, welche ihn berechtige ſolche Dinge zu unternehmen: ſo iſt nicht ausgemacht, ob ſie an irgend ein beſtimmtes Zeichen gedacht haben; ſondern ſie fragten blos: ἐν ποίᾳ ἐξουσίᾳ ταῦτα ποιεῖς [1])? Das

1) Matth. XXI, 23. ff.

weichenden Erzählungen von einem und von zwei Engeln am Grabe Jesu [1]). Das οἱ μὲν und οἱ δέ sagt uns, daß beide Berichte bei mehr als einem vorkommen. Nun stehen aber gerade Johannes und Lukas hierin dem Matthäus und Markus entgegen, jene erzählen von zwei, diese von einem Engel am Grabe. Dies beweist doch, daß Celsus mehrere Berichte, die nicht mit einander in dieser Erzählung übereinstimmten, kannte. Diese Berichte nahm er übrigens für gültig an. Von wem konnten sie denn herrühren als von den Schülern Jesu und ihren Vertrauten? Von eben solchen aber besitzen wir ja die Nachrichten, worauf Celsus hindeutet.

2. „Was die Stelle bei Origenes betrifft, wo Celsus über das Götterblut spottet [2]), so wird nicht von ihm, sondern von Origenes auf Joh. XIX. 34. Rücksicht genommen. Denn Origenes setzt die σπουδαία ἐυαγγελία denen entgegen, welche Celsus gelesen

---

ἐστὶν ὁ θεὸς, καὶ υἱὸν ἔχει τοιόνδε· καὶ οὗτος κατελθὼν ἐμοὶ διελέξατο.

1) Orig. contr. Cels. V. 52. καὶ μὲν καὶ πρὸς τὸν αὐτοῦ τῦδε τάφον ἐληλεῖν ἄγγελον, οἱ μὲν ἕνα, οἱ δὲ δύο, τοὺς ἀποκρεμομένους ταῖς γυναιξὶν, ὅτι ἀνέστη. ὁ γὰ τῦ θεῦ παῖς, ὡς ἐοικεν, ἐκ ἐδύνατο ἀνοῖξαι τὸν τάφον, ἀλλ' ἐδεήθη ἄλλε ἀποκυλήσοντος τὴν πέτραν.

2) Orig. contr. Cels. II. 36. εἶτά φησιν ὁ Κέλσος· τί δ' ἀνασκολοπιξομένε τῦ σώματος ποῖος ἰχὼρ

οἷός πέρ τε ῥέει μακάρεσσι θεόῖσιν;

θεῖνος μὲν οὖν παίζει ἡμεῖς δὲ ἀπὸ τῶν σπουδαίων εὐαγγελίων, κἄν μὴ Κέλσος βούληται, παραστήσομεν.

ke. Daher fordern auch die Juden mehr als εἰ-
, sie fordern ein σημεῖον, ein γνώρισμα des
ε.

.e andern beiden Stücke, nemlich daß diese For-
.ug im Tempel und zur Beglaubigung des Messias
geschah, liegen deutlich genug in den Worten des Jo-
hannes. Wäre der Zusatz ἐν τῷ ἱερῷ nicht bei Celsus,
so würden wir gerne zugeben, daß er an Matth. XVI.
1. gedacht habe. Da dies aber hier charakteristisch
ist, so darf der Ausspruch des Celsus nicht auf jene
Stelle bezogen werden.

5. „Daß Celsus auch die Redensarten: ηκειν
ἄνωθεν υἱὸν θεοῦ und ἥξειν ἀπὸ θεοῦ[1]) braucht, das
beweist nichts dafür, daß er das Evangelium Johannis
gekannt und etwa auf Joh. III. 31. VIII. 23. hinge-
deutet habe, denn diese dogmatischen Redensarten sind
dem Johannes keinesweges eigenthümlich".

Bei Johannes kommen wenigstens diese Ausdrücke
am häufigsten vor und das ganze Evangelium desselben
ruhet gleichsam auf dieser Idee. Die Lehre vom Logos
ist ganz darauf gegründet, und von Anfang bis zu
Ende geht die Idee von Christi himmlischer Abstam-
mung durch das Evangelium, wie eine Hauptidee, an
welche sich alle andern Vorstellungen anschließen. Den-
noch könnte uns diese Uebereinstimmung gar nicht be-

---

1) Orig. contr. Cels. I. 50. ὅτι οἱ μὲν ἐνθουσιῶντες, οἱ δὲ ἀγείροντες, φασὶν ἥκειν ἄνωθεν υἱὸν θεοῦ. Idem ibid. II. 8. πῶς δὲ — ἡμεῖς (Judaei) οἱ πᾶσιν ἀνθρώποις δηλώσαντες ἥξειν ἀπὸ θεοῦ τὸν κολάσοντα τοὺς ἀδίκους, ἐλθόντα ἠτιμάξομεν;

σημεῖον bei Johannes entſcheidet nichts für ein beſtimmtes überſinnliches Zeichen. Sie wollten nur wiſſen, mit welchem Rechte Chriſtus ſolches thue. Es kann daher die Stelle des Celſus nicht auf Joh. II. 18. bezogen werden, ſondern ſie geht auf eine andere Stelle des Evangeliums. Nun findet ſich aber keine, auf welche ſie beſſer gedeutet werden könnte, als Joh. X. 24. εἰ σὺ εἶ ὁ Χριστὸς, εἰπὲ ἡμῖν παῤῥησίᾳ. Nach Celſus forderten die Juden ein Zeichen, forderten es im Tempel, forderten es als Beweis für Chriſti Meſſiaswürde. Dieſe drei Stücke müßten alſo doch in der Stelle, auf welche er zielt, gefunden werden, und ſie ſcheinen mir in der Stelle des Johannes zu liegen. Das erſte dürfte vielleicht manchem zweifelhaft vorkommen, wenn er bei dem Worte εἰπὲ ἡμῖν παῤῥησίᾳ blos an das mündliche Erklären für Meſſias denke. Aber ſchon die Antwort Chriſti zeigt, daß er es nicht ſo verſtanden habe, und es daher auch ſchwerlich von den Juden ſo gemeint ſey. Er ſagt ihnen, ſeine Beſtätigung liege ihnen ſchon längſt in ſeinen ἔργοις vor Augen, längſt hätten ſie ihn als Meſſias anerkennen müſſen, wenn ſie nicht ein herzloſes und eigenſinniges (Matth. 16, 4.) Geſchlecht wären. Nun hatte aber Jeſus ſich nicht öffentlich gegen die Juden für den Meſſias erklärt, er konnte alſo durch jenes εἶπον ὑμῖν (Joh. X. 25.) nicht blos auf mündliche Erklärung zielen, ſondern ſeine Thaten waren ſeine Rede. Dies war ganz übereinſtimmend mit der Meſſiasidee der Juden. Der Meſſias ſollte ſich nicht blos für dieſen erklären, er ſollte es auch durch außerordentliche Thaten beweiſen, daß er es ſey, den man erwartet

habe. Daher fordern auch die Juden mehr als εἰπεῖν, sie fordern ein σημεῖον, ein γνώρισμα des Messias.

Die andern beiden Stücke, nemlich daß diese Forderung im Tempel und zur Beglaubigung des Messias geschah, liegen deutlich genug in den Worten des Johannes. Wäre der Zusatz ἐν τῷ Ἱερῷ nicht bei Celsus, so würden wir gerne zugeben, daß er an Matth. XVI. 1. gedacht habe. Da dies aber hier charakteristisch ist, so darf der Ausspruch des Celsus nicht auf jene Stelle bezogen werden.

5. „Daß Celsus auch die Redensarten: ηκειν ἄνωθεν υἱὸν θεοῦ und ἥξειν ἀπὸ θεοῦ[1]) braucht, das beweist nichts dafür, daß er das Evangelium Johannis gekannt und etwa auf Joh. III. 31. VIII. 23. hingedeutet habe, denn diese dogmatischen Redensarten sind dem Johannes keineswegs eigenthümlich".

Bei Johannes kommen wenigstens diese Ausdrücke am häufigsten vor und das ganze Evangelium desselben ruhet gleichsam auf dieser Idee. Die Lehre vom Logos ist ganz darauf gegründet, und von Anfang bis zu Ende geht die Idee von Christi himmlischer Abstammung durch das Evangelium, wie eine Hauptidee, an welche sich alle andern Vorstellungen anschließen. Dennoch könnte uns diese Uebereinstimmung gar nicht be-

1) Orig. contr. Cels. I. 50. ὅτι δὲ μὲν ἐνθουσιῶντες, ὃ δὲ ἀγείροντες, φασὶν ἥκειν ἄνωθεν υἱὸν θεοῦ. Idem ibid. II. 8. πῶς δὲ — ἡμεῖς (Judaei) οἱ πᾶσιν ἀνθρώποις δηλώσαντες ἥξειν ἐπὶ θεοῦ τὸν κολάσοντα τοὺς ἀδίκους, ἐλθόντα ἠμύξομεν;

rechtigen zu der Folgerung, daß Celsus sie aus dem vierten Evangelium habe, wenn wir sonst keinen Grund hätten anzunehmen, daß es ihm bekannt gewesen sey. Daß wir aber dazu Gründe haben, wird hoffentlich aus dem Vorhergehenden wenigstens höchstwahrscheinlich seyn. Die Lehre von Christi himmlischer Abstammung konnte Celsus freilich aus anderer Quelle schöpfen, als aus dem Evangelium des Johannes; indessen ist es, bei der mit Grund vorausgesetzten Kenntniß des Evangeliums, immer am wahrscheinlichsten, daß er mit diesen Ausdrücken nicht blos auf einzelne Aeußerungen der Christen, sondern auf eine Hauptlehre des Christenthums ziele und diese war nirgend stärker als im Evangelium des Johannes hervorgehoben.

6. „Wo Celsus von dem Vorherwissen Jesu spricht [1]), konnte er eben sowohl auf die übrigen Evangelien, als auf das Evangelium des Johannes hindeuten, wenn gleich dieses am häufigsten davon spricht, und selbst in einer Stelle einige Aehnlichkeit mit dem Ausspruche des Celsus hat" [2]).

Dieselben Gründe der Wahrscheinlichkeit, die wir eben bei der vorhergehenden Stelle angeführet haben, gelten auch hier. Jedoch muß man nie vergessen, daß aus solchen Aehnlichkeiten keine Gewißheit

1) Orig. contr. Cels. II. 13. ἐγκαλεῖ δὲ τοῖς μαθηταῖς, ὡς πλανωμένοις, ὅτι πάντα τὰ συμβάντα αὐτῷ ἐκεῖνος προῄδει καὶ προειρήκει.

2) Joh. XVIII. 4. Ἰησοῦς οὖν εἰδὼς πάντα τὰ ἐρχόμενα ἐπ' αὐτόν.

folgt, und wir geben ſie auch nicht dafür aus. Wo aber die Sache durch andere und beſſere Gründe gewinnt, wie hier offenbar der Fall iſt, da müſſen auch ſchon die geringern in ihrem Werthe ſteigen und daher auch mehr in Betracht kommen. Solcher Stellen, wie Dr. Br. noch zuletzt anführt, um ſeine Meinung, daß Celſus unſer Evangelium nicht gekannt habe, zu beſtätigen, hätte er, da ſie ihm doch einmal des Anführens werth ſchienen, mehrere finden können, z. B. Orig. contr. Cels. II. 38. 23., wenn überhaupt viele nichtsbeweiſende Argumente beſſer wären, als eines, das nichts beweiſt. Eher könnte man mit Grund annehmen, daß Celſus, wo er über die Auferſtehung Chriſti ſpottet [1]), auf das Evangelium Joh. hindeute. Denn er weiß nur von einem Weibe, das zuerſt die Auferſtehung entdeckte. Bei dem Matthäus aber (XXVIII. 1.) ſehen wir die beiden Marien am Grabe; bei Markus wird freilich (XVI. 9.) nur von der Maria Magdalena allein geſprochen, aber bekanntlich wird dieſer Anhang des Markus als ächt von der Kritik bezweifelt; Lukas (XXIII. 55.) ſpricht von mehreren Weibern — αἱ γυναῖκες —, Johannes (XX. 1) blos von der Maria Magdalena. Daß Celſus die übrigen Evangelien kannte, haben wir ſchon oben geſehen. Es war

1) Nachdem er die Beiſpiele des Zamolxis, Pythagoras, Rampſinit, Orpheus, Proteſilaus, Herkules, Theſeus angeführt hat, (Orig. c. Cels. II. 55.) geht er über zu der Glaubwürdigkeit der Erzählung von der Auferſtehung Chriſti, und ſagt: wie könnt ihr auf das Zeugniß einer γυνὴ πάροιστρος mulieris fanaticae — bauen?

ihm aber darum zu thun, die Sache so auffallend als möglich darzustellen, daher ließ er blos das Zeugniß eines überspannten Weibes reden, und verschwieg, was sonst dafür hätte angeführt werden sollen. Entweder hat er nun auf den Markus, oder Johannes bei dieser Erzählung Rücksicht genommen. Da aber die Aechtheit der Erzählung des Markus bezweifelt wird, so spricht dies am meisten für den Johannes.

Wenn man auch diesem Beweise weniger Bedeutung zugestehen will, so erhellet doch soviel zur Gnüge aus dieser Untersuchung über das Verhältniß des Celsus zu unserm Evangelium, daß man mit einer an Gewißheit gränzenden Wahrscheinlichkeit annehmen dürfe, er habe es gekannt und berücksichtigt, und diese reicht völlig hin, die in dieser Hinsicht aufgestellten Behauptungen des Dr's. Br. zu entkräften.

VIII. Von dem Pastor des Hermas, den Pseudepigraphen des A. T. und den Apokryphen des N. T.

Der sogenannte Pastor des Hermas ist ohne Zweifel schon im Anfange des zweiten Jahrhunderts geschrieben [1]), und obgleich der Verfasser desselben nicht bekannt ist [2]); so ist doch soviel gewiß, daß diese

1) Cotelerii SS. Patr. opp. I. p. 73 ff. (Corrodi) Beleuchtung ꝛc. II. S. 358 f. 369 f.

2) Ob er der Hermas gewesen ist, dessen Paulus Röm. XVI. 14. erwähnt, ist ungewiß. Hieronymus catal. script. eccl. sub nom. Herm. hält ihn dafür.

Schrift in der älteſten Kirche in großem Anſehen ſtand [1]). Von Tertullian wurde ſie wohl beſonders deswegen hart getadelt, weil er als Montaniſt ſie in den Händen der Antimontaniſten ſah [2]). Euſebius war der Meinung, daß es paſſend bei dem erſten Unterrichte der Katechumenen gebraucht werden könne [3]). Ueberhaupt aber iſt dieſe Schrift, welche eigentlich ein allegoriſches Gemälde ſeyn ſollte, von geringem Werthe [4]). Aber eben dieſe allegoriſche Tendenz der Schrift hat vielleicht veranlaßt, daß des N. Teſtaments ſeltener, als des alten gedacht wurde. Der Verfaſſer wollte auf eine gewiſſe originale Art eine Anweiſung zum gottſeligen Leben ertheilen, und ſeine Schrift wurde daher auch mehr aſcetiſch, als dogmatiſch. Die große Verſchiedenheit zwiſchen dem Inhalt des Paſtor und des Evangeliums Johannis macht ſchon im Allgemeinen begreiflich, woher es komme, daß wir vergebens

1) Iren. adv. haer. IV. 37. nennt dies Buch „scriptura". Clem. Alex. strom. I. p. 311. D. ed. Paris. p. 358. B. p. 360. A. p. 379. E. cet. Orig. homil. 10. in Josuam. homil. 8. in Numeros. hom. 1. in Ps. 37. de princip. c. 3. cet. Euseb. h. e. III. 3.

2) Tertull. de oratione p. 12. de pudicitia c. 10. — scriptura Pastoris, quae sola moechos amat, — — — adultera et ipsa. — c. 20. — illo apocrypho Pastore moechorum.

3) Euseb. hist. eccl. III. 3. οἷς μάλιστα δεῖ στοιχειώσεως διδασκαλίας.

4) In gewiſſer Rückſicht kann ſie freilich mit dem „Gemälde des Cebes" verglichen werden, aber nur wie ein verunglückter Verſuch mit einem ſchönen Kunſtwerk.

eine bestimmte Spur desselben in dieser Schrift des christlichen Alterthums suchen. Der Zweck des Hermas war ganz praktisch, und besonders die Art, wie er diesen Zweck zu erreichen strebte, würde ihm nur selten Veranlassung gegeben haben, das Evangelium des Johannes zu benutzen, und was etwa johanneisch war, mußte durch eine solche Travestirung völlig unkenntlich werden. Die Schriften des Paulus mochten seinem Zweck vielleicht näher liegen. Daher können wir auch zwischen der Erzählung des Johannes von der Ehebrecherin (VIII. 1.) und dem milden Urtheil des Hermas über das fortgesetzte eheliche Zusammenleben mit einer Ehebrecherin [1]) nur eine höchst entfernte Aehnlichkeit finden. Eben so ist es mit den übrigen Stellen, wo eine Verwandtschaft der Vorstellungen zwischen dem Evangelium des Johannes und dem Hermas statt findet. Sie ist höchstens eine Uebereinstimmung einzelner Vorstellungen und Begriffe, woraus aber nicht geschlossen werden kann, daß sie sich auf das Evangelium Johannis beziehen.

Daß in dem apokryphischen Buche Enoch [2]) keine Spur von der Existenz des vierten Evangeliums gefunden wird, darf nicht auffallen, wenn man bedenkt, daß es ohne Zweifel schon vor dem Evangelium geschrieben wurde, indem schon der Verfasser des Briefes Judas (v. 14) es als ein Buch, das Ansehen hat,

---

1) Hermae pastor. II. mand. 4.

2) Fabricii codex Pseudepigraph. I. p. 655. Grabe spicilog. I. p. 544 ff.

folgt, und wir geben ſie auch nicht dafür aus. Wo aber die Sache durch andere und beſſere Gründe gewinnt, wie hier offenbar der Fall iſt, da müſſen auch ſchon die geringern in ihrem Werthe ſteigen und daher auch mehr in Betracht kommen. Solcher Stellen, wie Dr. Br. noch zuletzt anführt, um ſeine Meinung, daß Celſus unſer Evangelium nicht gekannt habe, zu beſtätigen, hätte er, da ſie ihm doch einmal des Anführens werth ſchienen, mehrere finden können, z. B. Orig. contr. Cels. II. 38. 23., wenn überhaupt viele nichts beweiſende Argumente beſſer wären, als eines, das nichts beweiſt. Eher könnte man mit Grund annehmen, daß Celſus, wo er über die Auferſtehung Chriſti ſpottet [1]), auf das Evangelium Joh. hindeute. Denn er weiß nur von einem Weibe, das zuerſt die Auferſtehung entdeckte. Bei dem Matthäus aber (XXVIII. 1.) ſehen wir die beiden Marien am Grabe; bei Marcus wird freilich (XVI. 9.) nur von der Maria Magdalena allein geſprochen, aber bekanntlich wird dieſer Anhang des Markus als ächt von der Kritik bezweifelt; Lukas (XXIII. 55.) ſpricht von mehreren Weibern — αἱ γυναῖκες —, Johannes (XX. 1) blos von der Maria Magdalena. Daß Celſus die übrigen Evangelien kannte, haben wir ſchon oben geſehen. Es war

1) Nachdem er die Beiſpiele des Zamolxis, Pythagoras, Rampſinit, Orpheus, Proteſilaus, Herkules, Theſeus angeführt hat, (Orig. c. Cels. II. 55.) geht er über zu der Glaubwürdigkeit der Erzählung von der Auferſtehung Chriſti, und ſagt: wie könnt ihr auf das Zeugniß einer γυνὴ παροιστρος mulieris fanaticae — bauen?

und den Händen eines Chriſten hervorging, ſondern von einem Juden geſchrieben und von einem Chriſten nachher vielleicht interpolirt wurde, oder auch ſeinen Urſprung einem einfältigen und rohen Judenchriſten, der dadurch den Juden das Chriſtenthum empfehlen wollte, zu danken hat. In dieſen moraliſch-religiöſen Betrachtungen über die letzten Worte der zwölf Söhne Jakobs [1]) mit hiſtoriſchen Winken über ihre Schickſale, die ihnen ſelbſt in den Mund gelegt werden, kann

---

αὐτὸν ἁγίασμα μετὰ φωνῆς πατρικῆς, ὡς ἀπὸ Ἀβραὰμ πατρὸς Ἰσαάκ.

1) So iſt z. B. das Testam. Aser ein Commentar über die Worte: δύο ὁδοὺς ἔδωκεν ὁ Θεὸς τοῖς υἱοῖς τῶν ἀνθρώπων, δύο διαβούλια, καὶ δύο πράξεις, καὶ δύο τόπους, καὶ δύο τέλη, oder: die Tugend macht glücklich, das Laſter unglücklich, dieſes bringt Knechtſchaft, jene Frieden. Darauf verkündigt er ihnen ihr Schickſal vorher, daß ſie zerſtreut werden würden in alle Welt, daß aber ein Θεὸς εἰς ἄνδρα ὑποκρινόμενος kommen würde, als ἄνθρωπος, ἐσθίων καὶ πίνων μετὰ τῶν ἀνθρώπων ἐν ἡσυχίᾳ συντρίβων τὴν κεφαλὴν τῦ δράκοντος δι' ὕδατος. οὗτος σώσει τὸν Ἰσραὴλ, καὶ πάντα τὰ ἔθνη. Testam. Simeon §. 6. κύριος ὁ Θεὸς μέγας τῷ Ἰσραὴλ φαίνομενος ἐπὶ γῆς ὡς ἄνθρωπος. — — deinde: ὁ Θεὸς σῶμα λαβὼν, καὶ συνεσθίων ἀνθρώποις, ἔσωσεν αὐτούς. §. 7. Θεὸς καὶ ἄνθρωπος.

Test. Beniam. §. 10. ἡμεῖς ἀναστησόμεθα — — τὸν βασιλέα τῶν οὐρανῶν, τὸν ἐπὶ γῆς φανέντα ἐν μορφῇ ἀνθρώπου ταπεινώσεως. — et paulo post: καὶ κρινεῖ κύριος ἐν πρώτοις τὸν Ἰσραὴλ καὶ περὶ τῆς εἰς αὐτὸν ἀδικίας, ὅτι παραγενόμενον Θεὸν ἐν σαρκὶ ἐλευθερωτὴν οὐκ ἐπίστευσαν. — Test. Levi §. 14. τὸ φῶς τῦ κόσμυ, τὸ δοθὲν ἐν ὑμῖν εἰς φωτισμὸν παντὸς ἀνθρώπυ.

man doch nicht erwarten viel chriſtliches, geſchweige viel johanneiſches zu finden. Die ungeſchickteſte Inconſequenz konnte nur den Söhnen Jakobs chriſtliche Redensarten in den Mund legen. Man darf daher wohl mit Gewißheit annehmen, daß der Verfaſſer dieſer Bücher, entweder ein höchſt einfältiger Judenchriſt geweſen ſey, der ſeinen Stammvätern die Ehre erzeigen wollte, Reden von ihnen zu erzählen, die ſie nicht halten konnten; oder daß irgend ein Chriſt des erſten oder zweiten Jahrhunderts, dieſe, aus jüdiſcher Quelle gefloſſene, Schrift mit frommer Hand überarbeitet und mit Anſpielungen auf Chriſtus ausgeſtattet habe. Schon die Söhne Jakobs hofften auf den Meſſias und wiederholten ihren Kindern die göttliche Verheißung! — das war der Gedanke der ihn leitete. Die Stellen, wo Hindeutungen auf Chriſtus vorkommen, ſind aber dennoch von der Art, daß ſie uns am erſten an das Evangelium des Johannes erinnern dürften, wenn an irgend eine beſtimmte Schrift des N. T. Allein wenn man auch in den Vorſtellungen und religiöſen Ideen oft eine Einheit findet, beſonders in der hohen Idee von Chriſti göttlicher Würde, indem er immer in dem Teſtament der zwölf Patriarchen θεὸς genannt wird: ſo iſt es doch vergebliche Mühe, eine Uebereinſtimmung der Worte mit unſerm Evangelium entdecken zu wollen. Es läßt ſich daher auch gar nicht entſcheiden, ob der Verfaſſer unſer johanneiſches Evangelium gekannt habe.

Die *Acta Pilati*, welche eine Erzählung von dem Tode und der Auferſtehung Chriſti, und den Folgen derſelben, ſo wie einige Briefe des Pilatus an den

Tiberius und des Lentulus [1]) an den Senat zu Rom, enthalten, sind, wie wir sie haben, ganz gewiß unächt [2]). Sie sind in ihrer jetzigen Gestalt die Erfindung irgend eines Christen, der dabei die Absicht hatte, dem Christenthum Anhänger zu verschaffen, indem er zeigte, daß selbst Pilatus und Tiberius Christi Unschuld erkannten. Da die römischen Statthalter in den Provinzen über alle erheblichen Vorfälle nach Rom zu berichten pflegten: so wird auch wohl Pilatus dies in Ansehung des Todes Jesu und dessen Folgen gethan haben. Wenn man es auch für sehr zweifelhaft halten mogte, daß die ächten Akten des Pilatus jemals in die Hände der Christen gekommen wären: so läßt sich dies doch als möglich denken. Wirklich waren dem Justin [3]) und dem Tertullian [4]) im zweiten Jahrhundert solche acta Pilati bekannt. Welche diese waren, läßt sich jetzt nicht mehr bestimmen. Einige haben geglaubt, es seyen die noch vorhandenen nach dem, was den Chri-

---

1) Gabler in *αὐθεντίαν* epist. Julii Lentuli ad Senatum Rom. de Jesu Christo scriptæ denuo inquirit.

2) Fabricii cod. apocr. N. T. I. p. 214 ff. 298 ff. Kleuker ausführl. Untersuchung über d. Glaubw. u. Aechtheit d. schriftl. Urkund. d. Christenth. III. Abth. Vorrede S. XVI. S. 215. Schon Epiphanius hær. L. p. 420. ed. Petav. berichtet in dem Streite mit den Quartadecimanern, daß zu seiner Zeit schon mehrere Abweichungen in denselben vorhanden waren.

3) Apolog. I. p. 72. ed. Paris.

4) Apoleget. c. 21. ea omnia super Christo Pilatus *et ipse iam pro sua conscientia Christianus*, Cæsari tum Tiberio nunciavit.

ſten davon bekannt geworden, abgefaßt [1]). Welchen Werth könnte aber das Zeugniß einer ſolchen, aus elender Compilation entſtandenen Schrift, haben?

Daß in dem ſpätern, angeblich von Theodoſius dem Großen in dem Prätorium des Pilatus zu Jeruſalem gefundenen Evangelium des Nikodemus, Spuren von dem Daſeyn des Evangeliums Johannis ſind, kann uns ſehr gleichgültig ſeyn, indem damals ſchon weit beſſere Zeugen für die Aechtheit deſſelben redeten. Eben ſo unerheblich iſt es auch, daß eine ſo unbedeutende Schrift, wie die ſogenannten acta Pilati keine Andeutungen enthalten, die von unſerm Evangelium zeugen. Sie hätten auf jeden Fall nur durch einen auffallenden Verſtoß des Verfaſſers gegen die Wahrſcheinlichkeit, da doch dieſe Compilation für ächt angeſehen werden ſollte, [illegible]nmen können. Wie hätte ein Verfaſſer von Briefen, die Pilatus an Tiberius geſchrieben haben ſollte, ſich ohne Bedenken auf Schriften der Evangeliſten, welche noch nicht geſchrieben waren, berufen können? Es mußte die erſte Sorge eines Pſeudopilatus ſeyn, ſolche grobe Anachronismen aufs ſorgfältigſte zu vermeiden.

---

1) Fabric. cod. apocr. N. T. ad acta Pilati. — Ueber die Entſtehung der jetzt vorhandenen Acta Pilati oder des Evangelium Nicodemi ſ. Beausobre histoire des Manichéens T. I. p. 370. und Brunn disquisitio hist. crit. de indole, ætate et usu libri apocryphi vulgo inscripti; Ev. Nicodemi. Berol. 1794. 8. Paulus Conſervatorium. 1. Lieferung. S. 181.

Das Evangelium der Hebräer [1]), welches seinen Namen entweder davon hatte, daß es von Hebräern [2]) oder für Hebräer [3]) geschrieben, oder eigentlich wohl beides zugleich war. Es ward von den apostolischen Vätern Papias [4]) und Ignatius [5]) und von Hegesipp [6]) gebraucht. Ob es aber dasselbe war, welches Justin hatte, daran wird mit Recht gezweifelt [7]). Dem Evangelium Matthäus war es sehr ähnlich [8]), aber da es das Evangelium einer gewissen Parthei, der Ebionäer und Nazaräer war [9]), die von Christo nichts

---

1) Fabricii cod. apocryph. N. T. I. p. 351. Grabe spicil. I. p. 15. — Jones new and full method of Settling the canonical authority of the New. Test. V. I. p. 333—350.

2) Eichhorn Einl. ins N. T. 1 Thl. S. 8. 2. Aufl.

3) Kleuker ausführl. Unterſ. ꝛc. 3. Abtheil. S. 141. (S. 941).

4) Eus. h. e. III. 39.

5) Ignatii epist. ad Smyrn. c. 3.

6) Eus. h. e. IV. 22. vergl. Bertholdt Einl. ins A. u. N. T. 3. p. 1200. Anm. Paulus exeget. crit. Abhandl. 1. Abh. S. 7. Deſſen Conſervatorium S. 52. Orig. in Joann. T. II. p. 58. Hieron. catal. script. eccl. s. Matth. Idem contr. Pelagianos III. 1.

7) Stroth (Fragmente des Evangel. nach den Hebräern in Eichhorn Repertor. I. 1 ff.) und Weber (Beiträge zur Geſchichte des neuteſt. Kanons S. 110.) behaupten dies; aber Eichhorn (Einl. ins N. T. 1. Thl. S. 114.) und Paulus (exeg. crit. Abhandl. S. 13 ff. auch in Conſervator. 1. Liefer. S. 52.) ſind dagegen.

8) Eichhorn Einl. 1. Thl. S. 24.

9) Derſelbe ebendaſ. S. 26. Eus. h. e. III. 27.

weniger als johanneiſche Vorſtellungen hegte; ſo dürfen wir in dieſem Evangelium, von welchem wir überdies nur wenige Fragmente beſitzen, am wenigſten Spuren des johanneiſchen Evangeliums erwarten. An die Geſchichte der Ehebrecherin, von welcher Johannes allein berichtet, werden wir durch eine Stelle erinnert [1]). Allein im Ganzen war das nach und nach vermehrte Evangelium nach den Hebräern dem johanneiſchen Chriſtenthum abgeneigt, und daher läßt es ſich ſehr wohl erklären, daß keine johanneiſche Vorſtellungen darin gefunden werden, wenn wir auch annehmen wollten, daß es dem, oder den Verfaſſern [2]), deſſelben bekannt war, welches jedoch nicht wohl denkbar iſt. Dies aus dem einfachen Grunde, daß das Evangelium der Hebräer früher als das Ev. Joh. muß vorhanden geweſen ſeyn. Es war ja blos für hebräiſch redende Judenchriſten beſtimmt und iſt ſchwerlich über Paläſtina und Syrien [3]) hinausgekommen, da ſchon die Sprache es den Heidenchriſten wenigſtens unzugänglich machte. Wie kann man nun auch nur das geringſte Gewicht darauf legen, daß das Evangelium der Hebräer, welches ſowohl nach dem Geiſte, welcher ſich in ihm ausſprach, als nach dem Orte, wo, und nach der

1) Eus. h. e. III. 39. IV. 22.

2) Eichhorn Einl. 1. Thl. S. 9.

3) Epiphan. hæres. 29. c. 7. — Hieronymus (catal. script. eccl. „Matthæus“) ſah noch 2 Exemplare davon, von welchen er das eine in der Bibliothek des Martyrs Pamphilus zu Cäſarea, das andere zu Berha (Aleppo) in Syrien fand.

Sprache, in welcher es geschrieben wurde, so fern von dem Evangelium des Johannes stand, nichts von diesem zu wissen scheint?

IX. Ueber die Montanisten.

„Es ist eine irrige Behauptung, daß Montanus und seine Anhänger gelehrt hätten, er sey der von Christo verheißene Paraklet, und daß diese Lehre aus dem schon vor der Zeit als ächt anerkannten Evangelium Johannis geschöpft sey. Vielmehr war diese Lehre vom Paraklet ein Zusatz der spätern Montanisten zu den Ketzereien des Montanus. Diese kann also gar nichts für das Daseyn des Evangeliums Johannis vor der Entstehung der montanistischen Träumereien beweisen."

1. „Die ältesten Schriftsteller, welche über den Montanus schrieben, erwähnen nichts davon, daß er sich Paraklet genannt habe; sondern sagen blos, er habe sich für einen Propheten ausgegeben."

Eusebius spricht freilich da, wo er am ausführlichsten von der Schwärmerei des Montanismus handelt [1]), nicht von dem Perakletennamen des Montanus; aber was er von dem Pneuma sagt [2]), kann wenigstens soviel beweisen, daß Montanus die Verheißungen Christi im Evangelium Johannis [3]) gekannt und auf sich angewandt habe. Wenn auch Eusebius meistens

1) Hist. eccles. V. 16—19.

2) c. 16.

3) c. XIV. 16 ff. XVI. 7 ff.

dagegen zu ſtreiten ſcheint, daß Montanus und ſeine Anhänger keine Propheten geweſen ſeyen, ſondern fälſchlich ſich dafür ausgegeben haben: ſo läßt ſich doch die Aeußerung deſſelben im 14. K. d. 5. B. nicht ſo unbedingt auf die neueſten Anhänger des Montan anwenden. Aus den Worten folgt vielmehr, daß Montanus überhaupt von ſeinen Anhängern Paraklet genannt worden ſey [1]). Daß Euſebius an einer andern Stelle ihn nur als einen ſolchen aufführt, der für einen Propheten gehalten worden ſey [2]), kann der Behauptung nicht entgegenſtehen, daß er auch Paraklet genannt wurde. Es liegt eigentlich im Weſen des Montanismus, der in einer egoiſtiſchen Schwärmerei, welche ſich beſonderer Offenbarungen und höherer Erleuchtungen rühmte, beſtand, daß der Stifter deſſelben auf die Grille fiel, ſich für einen beſonderen Beauftragten der Gottheit auszugeben. Ferner iſt die Aeußerung des Euſebius, daß die Montaniſten ſich für die von dem Herrn verheißenen Propheten gehalten haben [3]), wohl nicht auf das A. Teſt. anwendbar.

---

1) ὧν (αἱρεσιῶν) οἱ μὲν λοιδόλων ὅλην ἐρριπτῶν ἐπὶ τῆς Ἀσίας καὶ Φρυγίας εἶρπον, τὸν μὲν παράκλητον Μοντανὸν, τὰς δ' ἐξ αὐτοῦ γυναῖκας, Πρίσκιλλαν καὶ Μαξιμίλλαν, ὡς ἂν τῷ Μοντανῷ προφήτιδας γεγονυίας αὐχοῦντες. — Hier wird doch mit keinem Worte darauf hingedeutet, daß dieſer Parakletenname nur ein Zuſatz ſpäterer Montaniſten ſey, und woher nimmt man denn ſonſt den Beweis dafür?

2) Eus. h. e. V. 3.

3) Eus. h. e. V. 16. οὓς περ ἐπηγγείλατο τῷ λαῷ πέμψειν ὁ κύριος.

Wie hätte denn nun Montan, ohne sich ganz von dem Christenthum loszusagen, auf den Einfall kommen können, sich und die Seinen für Propheten im Sinne des A. Test. auszugeben? Dagegen konnten sie sich wohl für Propheten des N. Test. ansehen wollen. Das Wort κύριος kann eben so wohl von Christo, als von Gott gebraucht seyn, und λαὸς Θεοῦ ist gleichbedeutend mit ἐκκλησία. Es kann daher aus dem Epiphanius nicht erwiesen werden, daß Montan von seinen Anhängern nicht sey Paraklet genannt worden. Daraus folgt noch nicht, daß sie ihn für den verheißenen Parakleten ausgaben; sondern sie verglichen ihn vielmehr mit demselben und hielten ihn für einen Propheten, welcher vollkommen des Parakletennahmens würdig sey, wegen seiner hohen Offenbarungen. Es liegt doch kein Widerspruch darin, daß die Anhänger des Montanus den Namen eines Propheten für ehrenvoller hielten, als den des Parakleten.

2. „Bei Epiphanius [1]) finden wir kein Wort davon, daß Montanus Paraklet genannt worden sey; dagegen aber sagt er, die Apostel hätten nach der Verheißung Christi Joh. XVI. 14. den Paraklet erhalten und Jesu Ruhm verherrlicht. Montanus dagegen habe blos sich selbst zu erheben gesucht. Hieraus folgt, daß Epiphanius niemals davon gehört habe, daß sich Montanus für den Parakleten ausgab."

Hier wird zuviel in den Gegensatz des Epiphanius gelegt. Er sagt nichts weiter, als daß die Apostel, welche den Parakleten erhielten, die Ehre Jesu, Mon-

1) Epiphan. hæres. 48, 2.

tanus aber seine eigene Ehre gesucht hätte. Hebt denn das die Meinung auf, nach welcher Montanus sich selbst für den Parakleten ausgab? Vielmehr deutet er dadurch, daß er den Parakleten der Apostel dem Montan entgegensetzt, auf jene lügenhafte Anmaßung des Montanus hin und zeigt, daß Montanus durch seine Schwärmerei blos als ein von selbstsüchtigen Absichten Getriebener erscheine, indem er sich selbst und andere hintergehe und sich einer Erleuchtung rühme, die blos den Aposteln zu Theil geworden wäre. So wenig es nun ausdrücklich von Epiphanius gesagt wird, daß Montanus sich für den verheißenen Parakleten ausgab, eben so wenig läßt es sich beweisen, daß er jene Meinung nicht habe angedeutet, oder wohl gar nicht gekannt. Der Ausdruck *πατέρα παντοκράτορα* konnte wohl von einem Schwärmer, wie Montanus war, mit seiner Person in Verbindung gebracht werden, ohne daß er sich für Gott ausgeben wollte. Durch eben diesen Ausdruck wird es nur um so wahrscheinlicher, daß Montanus wirklich von einer unmittelbaren göttlichen Erleuchtung des Geistes unterstützt und beseelt zu seyn, sich rühmte. Und war denn der Paraklet etwas anders, als jener höhere Beistand?

Da aber die geringen Spuren, die wir aus den frühesten Zeiten von den Montanisten und der Lehre des Montanus haben, nicht dagegen streiten, daß Montanus sich für den Parakleten ausgab, d. h. die Vereinigung desselben mit sich behauptete; so dürfen auch die bestimmtern Aeußerungen der spätern Montanisten nicht ihrer bloßen Willkühr zugeschrieben werden.

Es wäre freilich unrichtig, annehmen zu wollen, Montanus habe sich für den Parakleten selbst ausgegeben; aber eben so unrichtig wäre es auch, zu behaupten, daß er sich in keiner Beziehung zu dem Parakleten geglaubt habe. Die Worte Tertullians [1]: „hæc docet, hæc præcipit paracletus“ beweisen, daß er sich den Montanus gleichsam als ein Werkzeug des Parakleten redend und lehrend gedacht habe. Wenn er Aussprüche des Montanus dem Parakleten beilegt, so ist das ein Beweis, daß der Paraklet durch den Montanus geredet haben sollte. Das geht aus allen Stellen bei Tertullian über diesen Gegenstand hervor [2]. Wie wäre aber Tertullian zu dieser Behauptung gekommen, wenn er sie nicht durch die Lehre des Montanus hätte rechtfertigen können, da sie so ganz charakteristisch war? Es ist ganz willkührlich, wenn man diese Lehre vom Parakleten blos aus dem Bemühen späterer Montanisten entstehen läßt, die dadurch den Ruhm des Montanus erhöhen wollten, nachdem in späterer Zeit erst das Evangelium des Johannes entstanden und bekannt geworden war. Das ist wohl nicht zu läugnen, daß spätere Schriftsteller, z. B. Augustin [3], hinzusetzen, Montanus sey für den versprochenen

1) De virginib. veland. c. 1. cum propterea Paracletum miserit Dominus etc. — de anima c. 58. hoc enim Paracletus frequentissime commendavit etc. — — advers. Praxeam c. 1. 2. 13. — de monogamia c. 2.

2) ll. cc. — de resurrect. carn. c. 11. de quibus luculenter Paracletus per prophetidem Priscam etc.

3) in epist. ad Coretium (ep. 237. T. II. p. 644. ed Antw.)

Parakleten gehalten worden. Diese Nachrichten dürfen aber nicht als gültig angesehen werden, da es von Montanisten nirgend gesagt wird, und selbst gegen ihre Lehre streitet [1]). Sehr leicht konnte aber Montanus auf die Vorstellung kommen, daß der Paraklet, welchen Christus versprochen habe, obgleich er den Aposteln mitgetheilt worden sey, noch immer da fortwirke, wo größere Erleuchtung und besonders wichtige Offenbarungen mitgetheilt würden. Dem Montanus und seinen Anhängern schien dies nun besonders in der Kirchenzucht nöthig zu seyn und auf diese bezogen sie daher alles, was der Paraklet durch den Montanus wirkte [2]). Hatten aber die Montanisten nur das Wort „Paraklet" in ihrer Lehre, und durch den Montanus erhalten, welches wohl nicht geläugnet werden kann: so mußte es doch wahrscheinlich aus dem Evangelium Johannis geschöpft werden, da es sonst nicht in den christlichen Schriften vorkommt. Da es nicht bewiesen werden kann, daß es nicht daraus hergenommen ward, und noch weniger, daß erst die spätern Montanisten diesen Namen auf ihren Stifter übertrugen: so dürfen

1) Tertullian (de præscript. hæretic. c. 22.) zeigt, daß die Glaubwürdigkeit der Apostel besonders auf das Versprechen Christi vom Parakleten zurückgeführt werden müsse, und unterscheidet also den versprochenen von dem viel späteren Montanus-Parakleten.

2) Tertull. de virgin. veland. c. 1. Nach dem Glauben an Gott und Christum ist die disciplina & conversatio das wichtigste und diese zu verbessern, sey der Paraklet gesandt worden.

wir dieſen Grund für die frühere Exiſtenz unſeres Evangeliums nicht abweiſen. Denn es iſt unerlaubt, ohne weiteres ſich dadurch zu helfen, daß man annimmt, Montanus habe dieſen Namen in irgend einem andern, jetzt verlorenen, Buche, oder in der Tradition gefunden. Hätten die Katholiſchen das Evangelium Johannis zuerſt in den Händen der Montaniſten oder Gnoſtiker [1]) geſehen, gewiß würden ſie daran gezweifelt haben, ob dem Vorgeben: dies Evangelium ſtamme von dem Geliebten des Herrn ab, Glauben zu ſchenken ſey, obgleich freilich ein bloßer Mißbrauch ſie nicht bewegen konnte, eine Schrift zu verwerfen, welche ſchon als heilig und glaubwürdig anerkannt war. Die Behauptung iſt aber unerweislich, daß Montanus und ſeine Anhänger das Evangelium Johannis anfangs verworfen hätten, aus dem Grunde, weil ſie glaubten, daß allen Chriſten darin der prophetiſche Geiſt zugeſagt würde, den ſie allein auf ſich beſchränken wollten. Aus Irenäus läßt ſich dies nicht darthun [2]). Die Stelle iſt verſchieden erklärt worden. Bald ließ man es unbeſtimmt, von welchen Gegnern des Evangeliums Johannis hier die Rede iſt, jedoch ſollten es keine Aloger geweſen, ſondern eine von dieſen verſchiedene Parthei

1) S. Horſt in Henkes Muſeum 1. B. 1. H. S. 82. Note.

2) Adv. hæres. III. 11. alii vero ut donum spiritus frustrentur, quod in novissimis temporibus secundum placitum patris effusum est in humanum genus, illam speciem non admittunt, quæ est secundum Joannis evangelium, in qua Paracletum se missurum dominus promisit; sed simul et evangelium et propheticam repellunt spiritum.

seyn [1]), bald waren es Antimontanisten und Noetianer, nun sollten gar die Montanisten selbst gemeint seyn. Aber man prüfe die Stelle des Irenäus genauer, und man wird diese letzte Erklärung für die unwahrscheinlichste von allen halten. Es ist ja eben von den Gegnern derer die Rede, welche aus dem Evangelium Johannis die Lehre von dem Parakleten schöpften; und es ist auffallend, daß Dr. Br. gerade die Worte des Irenäus, worauf es doch besonders ankommt: in qua paracletum se missurum Dominus promisit, aus dem Citat weggelassen hat. Diese Gegner des Evangeliums Johannis scheinen es eben deswegen verworfen zu haben, weil sie es als eine Stütze des Montanismus ansahen. Höchstwahrscheinlich hat Irenäus an eine bestimmte Art der Antimontanisten gedacht, welche er aber nicht genauer bezeichnete. Mehrere verwarfen, um die Gaben des heiligen Geistes, deren man eben in den letzten Zeiten sich rühmte, zu vereiteln, das Evangelium Johannis als Quelle der Lehre vom Parakleten und verwarfen also auch die Geistesgaben. Nun zeigt Irenäus, nicht von diesen Gegnern der Montanisten, sondern von den Montanisten, „daß sie sich auf eine traurige Art selbst täuschten, indem sie als Pseudopropheten auftraten, und dadurch das Schicksal der Häretiker hätten, und von der Gemeinschaft der Brüder ausgeschlossen würden [3]). Dies ist als eine allge-

1) Harst a. a. O. S. 82.

2) Wegscheider Einleitung S. 101 ff.

3) l. c. Infelices vero, qui pseudoprophetas quidem esse volunt; prophetiae vero gratiam repellunt ab ecclesia simi-

meine Bemerkung über die Montaniſten von Irenäus hinzugeſetzt. Nun aber fügt Irenäus noch eine Conſequenz gegen ſolche Antimontaniſten hinzu, welche ſo weit gingen, daß ſie das Evangelium Johannis verwarfen: „ſie müſſen“ — heißt es — „auch die Schriften des Paulus verwerfen, da in dem Briefe an die Corinthier von den Prophetengaben die Rede iſt.“ Es läßt ſich daher, nach unſrer Meinung, dieſe Stelle weder ganz auf die Gegner der Montaniſten, noch auf die Montaniſten ſelbſt deuten; ſondern Irenäus ſpricht von beiden. Es läßt ſich daher aus derſelben nur ſoviel beweiſen, daß das Evangelium Johannis von einer gewiſſen Claſſe der Antimontaniſten ſey gemißbilligt worden.

Weit entfernt, die Beweiſe, welche man bisher aus den häretiſchen Meinungen der Montaniſten für das Daſeyn des Evangeliums Johannis hergenommen hat, für nichts zu achten; ſind wir der Meinung, daß auch dieſe noch immer für die Aechtheit deſſelben zeugen, wenn auch die Väthe dieſer Sekte erſt in die zweite Hälfte des zweiten Jahrhunderts fällt. Indeß es gäb noch andere Häretiker, deren Zeugniſſe für die Aechtheit unſeres Evangeliums von nicht geringem Werthe ſind.

---

lia patientes his, qui propter eos, qui in hypocrisi veniunt, etiam a fratrum communicatione se abstinent. Datur autem intelligi, quod huiusmodi neque apostolum Paulum recipiant. In ea enim epistola, quae est ad Corinthios, de prophetici charismatibus diligenter loquutus est, et scit viros et mulieres in ecclesia prophetantes.

X. Valentin und die Valentinianer.

Valentinus ward in der ersten Hälfte des zweiten Jahrhunderts, etwa um 120, Stifter einer gnostischen Parthei, welche von ihm ihren Namen erhielt. Er kam von Alexandrien um das Jahr 140 nach Rom. Die Frage: ob er unser Evangelium gekannt, und dieses also zu seiner Zeit existirt habe, scheint nach Irenäus und Tertullian gar nicht zweifelhaft. Aber Dr. Br. meint, Irenäus spreche blos von den Anhängern des Valentinus, nicht von diesem selbst [1]), und es lasse sich sogar aus dem Irenäus darthun, daß Valentinus das „sogenannte" Evangelium des Johannes nicht gekannt habe [2]). Diese Behauptung sollte hier nicht ohne Beweis stehen, denn mit dem „perspicue intelligitur" ist es wahrlich nicht genug.

Warum hat Br. den 18. §. des ersten Kapitels im ersten Buche übersehen? Es dürfte der Klarheit seiner Behauptung vielleicht etwas dadurch abgegangen seyn. In den übrigen §§. des ersten Kap., die von ihm citirt worden sind, kommen freilich nur Stellen aus dem A. Test. und den 3 übrigen Evangelien vor; aber es werden auch ausdrücklich von Irenäus unter

---

1) Iren. adv. hær. III. 11. hi autem, qui a Valentino sunt, eo quod est secundum Joannem plenissime utentes, ad ostensionem coniugationum suarum ex ipso detegentur nihil recte dicentes.

2) Iren. adv. hæres. I. 1. §. 3. 6. 18. 20. Die Citate des Dr's. Br. sind unrichtig, wie es nicht selten der Fall in seiner Schrift ist. Statt der Kapp. sind hier Paragraphen zu verstehen.

den von Valentinus und seinen Anhängern gemißbrauchten Stellen einige aus dem Evangelium des Johannes angeführt [1]). Ueberdies ist die allegorische Lehre des Valentinus in ein so buntes Gewand gehüllt, daß es schwer zu sagen ist, ob ihrem Stifter überhaupt etwas an der biblischen Begründung seiner Philosopheme lag. Er scheint mehr aus philosophischen Bruchstücken ein System von physischen und kosmogonischen Ideen zusammengesetzt zu haben, als nach biblischen Beweisgründen sich umzusehen [2]). Das geht auch aus den Fragmenten seiner Schriften hervor [3]).

1) Iren. adv. hær. I. 1. §. 18. Adhuc autem Joannem discipulum Domini docent primam ogdoadem, et omnem generationem significasse ipsis dictionibus. Itaque principium quoddam subjecit, quod primum factum est a Deo: quod etiam νοῦν vocat et filium: et unigenitum Domini vocat, in quo omnia pater præmisit seminaliter (σπερματικῶς). Ab hoc autem aiunt Verbum (λόγον) emissum, et in eo omnem Aeonum substantiam, quam ipsum postea formavit Verbum. Quoniam igitur de prima genesi dicit, bene a principio, hoc est a filio et Verbo doctrinam facit. Dicit autem sic; „in principio erat verbum etc. etc.“

2) Iren. adv. hæres. II. 19. non solum quæ apud comicos posita sunt, arguuntur quasi propria proferentes, sed etiam quæ apud omnes, qui Deum ignorant, et qui dicuntur philosophi, sunt dicta, hæc congregant et quasi centonem ex multis et pessimis panniculis consarcientes. Irenäus vergleicht darauf die Philosopheme der Valentinianer mit der jonischen, atomistischen, epikuräischen, platonischen, stoischen, pythagoräischen Philosophie und sucht sie daraus abzuleiten.

3) Aus verschiedenen Stellen der strom. des Clem. Al. und

Daher darf es nicht auffallen, daß wol nur ſelten eine deutliche Beziehung auf Bibelſtellen bei Valentinus vorkam [1]). Beſäßen wir ſtatt der Fragmente die Schriften des Valentinus vollſtändig, dann würde ein Urtheil hierüber allerdings leichter werden. Freilich wäre es paſſender geweſen, wenn Valentinus ſeinen Satz: daß vor Chriſto die rechte Gotteserkenntniß keinem kund geworden ſey, durch eine Stelle des Neuen Teſtaments beſtätigt hätte, als daß er zu dem Alten Teſtamente ſeine Zuflucht nimmt, aber wer darf behaupten, daß er Joh. I. 18. *θεὸν οὐδεὶς ἑώρακε πώποτε· ὁ μονογενὴς υἱὸς, ὁ ὢν εἰς τὸν κόλπον τοῦ πατρὸς, ἐκεῖνος ἐξηγήσατο* — hätte anführen müſſen? Warum konnte er, bei ſeiner Anſicht der chriſtlichen Religion, nicht eben ſowohl aus jedem andern Buche der Bibel einen Beweis für ſeine Meinung hernehmen? Wenigſtens ſieht man nicht wohl ein, wie Valentinus „ambabus manibus“ hätte zugreifen müſſen, um das Evangelium Johannis gleichſam zur Grundlage ſeines Syſtems zu machen. Es war in der That ein zu großer Abſtand zwiſchen dem Evangelium des Johannes und dem Syſtem des Valentinus, und nur

---

aus Origenes dialog. contr. Marcionitas hat ſie Grabe geſammelt. Spicileg. II. p. 50. ff.

1) Auf Matth. V. 8. in den Worten: postquam inviserit (cor) solus bonus pater, sanctificatur et luce resplendet: et sic qui tale cor habet beatus prædicatur, quoniam Deum videbit. Auf Joh. XIV. 9. in Clem. Al. strom. II. 20. *εἰς δὲ ἔστι ἀγαθὸς ὁ παῤῥησία (παρουσία?) ἡ διὰ τοῦ υἱοῦ φανερώσις.*

meine Bemerkung über die Montanisten von Irenäus hinzugesetzt. Nun aber fügt Irenäus noch eine Consequenz gegen solche Antimontanisten hinzu, welche so weit gingen, daß sie das Evangelium Johannis verwarfen: „sie müssen", — heißt es — „auch die Schriften des Paulus verwerfen, da in dem Briefe an die Corinthier von den Prophetengaben die Rede ist." Es läßt sich daher, nach unsrer Meinung, diese Stelle weder ganz auf die Gegner der Montanisten, noch auf die Montanisten selbst deuten; sondern Irenäus spricht von beiden. Es läßt sich daher aus derselben nur so viel beweisen, daß das Evangelium Johannis von einer gewissen Classe der Antimontanisten sey gemißbilligt worden.

Weit entfernt, die Beweise, welche man bisher aus den häretischen Meinungen der Montanisten für das Daseyn des Evangeliums Johannis hergenommen hat, für nichts zu achten; sind wir der Meinung, daß auch diese noch immer für die Aechtheit desselben zeugen, wenn auch die Häuptlinge dieser Sekte erst in die zweite Hälfte des zweiten Jahrhunderts fällt. Indeß es gab noch andere Häretiker, deren Zeugnisse für die Aechtheit unseres Evangeliums von nicht geringem Werthe sind.

---

lia patientes his, qui propter eos, qui in hypocrisi veniunt, etiam a fratrum communicatione se abstinent. Datur autem intelligi, quod huiusmodi neque apostolum Paulum recipiant. In ea enim epistola, quæ est ad Corinthios, de propheticis charismatibus diligenter loquutus est, et scit viros et mulieres in ecclesia prophetantes.

Daß die Anhänger des Valentinus, oder die Valentinianer, das Evangelium Johannis kannten, kann nicht bezweifelt werden und es iſt auch längſt darauf aufmerkſam gemacht worden [1]). Ptolemäus [2]) und Herakleon [3]) geben davon Beweiſe. Letzterer ſchrieb ſogar einen Commentar über den Johannes [4]), von welchem uns noch eine Anzahl Fragmente geblieben iſt. Ein neuerer Gegner des Evangeliums Johannis [5]), hat daraus ſogar die Entſtehung deſſelben erklären wollen, indem er es in Alexandrien geſchrieben und in Rom commentirt werden ließ. Wie unhaltbar dieſe Hypotheſe iſt, hat man längſt anerkannt [6]). Die ganze Entſcheidung der Frage hängt davon ab, wann Herakleon lebte und den Commentar ſchrieb. Daß er er ein Freund und Schüler des Valentinus war, wiſſen wir aus Clemens von Alexandrien und Origenes [7]),

führl. Unterſuch. 5. B. S. 240. Note 147. S. 242. Note 148.

1) Wride in Kieler Beiträgen zur Beförderung theol. Kenntniſſe. 3. B. S. 86. Storr über den Zweck d. ev. Geſchichte ꝛc. S. 52 ff. Eichhorn Einl. 2. Th. S. 230. Häulein Einl. 2. B. S. 441. Wegſcheider Einl. S. 108. Tittmann de vestigiis Gnosticor. in N. T. frustra quæsitis.

2) Iren. adv. hær. I. 1. §. 18. 1. c. 6.

3) Iren. adv. hær. II. 4.

4) Grabe spicileg. II. p. 85—117.

5) Horſt in Henkes Muſ. I. 1. S. 79. 97 ff.

6) S. Wegſcheider Einleitung ꝛc. S. 106 ff.

7) Clem. Alexandr. stromat. IV. Orig. in evang. Joh. T. II.

Er kann alſo nicht viel ſpäter als Valentinus geſchrieben haben. Valentinus, der ſchon vor dem Ende der erſten Hälfte des zweiten Jahrhunderts nach Rom ging [1]), ſtarb um die Mitte dieſes Jahrhunderts. Ob nun Herakleon noch bei den Lebzeiten Valentins, oder gleich nach deſſen Tode, ſeinen Commentar über den Johannes ſchrieb, läßt ſich freilich nicht mit Beſtimmtheit entſcheiden. Allein es iſt nicht blos möglich, ſondern wahrſcheinlich, daß er entweder noch vor dem Schluſſe der erſten Hälfte des zweiten Jahrhunderts, oder wenigſtens um die Mitte deſſelben geſchrieben habe. Wenigſtens iſt ſo viel gewiß, „daß es nicht aus der Natur der Sache ſelbſt folge, daß Herakleon erſt in der letzten Hälfte des zweiten Jahrhunderts hätte ſchreiben müſſen.“

Dadurch, daß Herakleon, ein Freund und Schüler des Valentinus, einen Commentar über das Evangelium des Johannes ſchrieb, wird es auch wahrſcheinlicher, daß Valentinus daſſelbe gekannt habe.

Es kann im Allgemeinen als eine wahre Bemerkung angeſehen werden, daß den Häretikern überall daran gelegen war, ihre Lehren den geltenden Evangelien anzupaſſen und dadurch den katholiſchen Chriſten zu zeigen, daß die wahre Weisheit des Chriſtenthums eigentlich bei ihnen zu finden ſey. Den Valentinianern mochte es daher auch wohl ſpäter, als ſie von verſchiedenen Seiten angegriffen wurden, darum zu thun ſeyn, ihre Theoreme durch eine evangeliſche Auctorität auf ihre Weiſe zu begründen. Nach ihrer Art gedeutet,

1) Euseb. can. chronic. ad annum 141.

war ihnen das Evangelium Johannis zu diesem Zwecke gewiß nicht unwillkommen. Indeß begnügten sie sich damit nicht, sondern sie beriefen sich noch auf ein „Evangelium der Wahrheit“ (evangelium veritatis), welches erst später von ihnen selbst zusammengeschrieben wurde [1]), und durchaus von den kanonischen Evangelien abwich, von welchem wir aber nichts als den Namen kennen [2]). Wenn aber von dem öffentlichen Ansehen der Evangelien, und namentlich des Evangeliums Johannis, die Rede ist, so darf man nicht vergessen, daß es Grundsatz der Gnostiker, sowohl als der spätern Manichäer, war, bei Benutzung der heiligen Bücher kein kanonisches Ansehen irgend eines Buches zu berücksichtigen, sondern aus allen das auszuwählen, was ihnen das Beste, d. h. das passendste, schien, nichts aber durchaus zu billigen, oder zu verwerfen. Nach diesem skeptisch-eklektischen Grundsatze der gnostischen Hermeneutik, konnte also eine Schrift nur durch ihren Inhalt, nicht durch ihr kanonisches Ansehen, oder durch den Mangel desselben, Werth haben. Es wurde daher nicht sehr darnach gefragt, was die Katholischen von einer Schrift hielten, sondern es wurde einzig und allein nach dem Inhalt derselben über deren Zweckmäßigkeit entschieden, und eben sowohl aus apokryphischen,

1) Iren. adv. hær. III. 11. vers. fin. Siquidem in tantum processerunt audaciæ, uti quod ab his non olim conscriptum est, veritatis Evangelium titulent, in nihilo conveniens apostolor. evangeliis, ut nec evang. quidem sit apud eos sine blasphemia.

2) Kleuker ausführl. Untersuchung über d. Aechtheit ꝛc. 5. B. S. 235 ff.

die verschrobenste Phantasie hätte im Evangelium des Johannes den Keim kosmogonischer Dichtungen finden können.

Woher weiß man denn auch, daß Valentinus mit großer Sorgfalt die Beweisgründe für seine Lehren aus den heiligen Büchern und aus den Parabeln Christi herbei gesucht und ihnen oft Gewalt angethan habe, um sie zu seinem Zwecke zu brauchen? Aus dem Gesagten ist schon klar, daß ihm auf die Beschaffenheit seiner Quellen nicht sonderlich viel ankam, da er von dem Standpunkt ausging, alles seinen Philosophemen anzupassen und unterzuordnen. Daß er wirklich Stellen des Evangeliums Johannis brauchte, ist schon gezeigt worden. Und wurde denn diesen weniger Gewalt angethan, wenn auch Valentinus bisweilen einen Anklang seiner Ideen darin zu finden glaubte? Mag man immerhin einige Aehnlichkeit zwischen manchen johanneischen Ausdrücken und gnostischen Ideen gefunden haben; so war es doch weit entfernt, daß man in dem einfachen, tiefen Geist des Johannes das künstlich verwirrte und, wenn auch mit manchen tiefern Ideen durchwebte, dennoch abentheuerlich auftretende Wesen des Gnosticismus zu sehen wähnen konnte [1]).

---

1) Tertullian sagt übrigens auch (de præscript. hæret. c. 49.) und der Verf. des Zusatzes zu diesen præscriptt. „evangelium etiam habet *præter hæc nostra*.“ Ferner de præscript. c. 38. heißt es: Valentinus gebrauche integro instrumento. Es ist daher ein Irrthum von Walch (Gesch. der Ketzereien. 1. Thl. S. 372 ff.), daß Valentin sowol das A. als das N. T. verworfen habe. — Iren. adv. hær. III. 11. §. 8. — Vergl. Kleuker aus-

(ἐν τῇ πρώτῃ ἡμῶν ἡλικίᾳ), wo er alſo noch wenig fähig war, zu begreifen und zu urtheilen. Daß eine lange Zeit zwiſchen ihm und Polykarp verfloß, ſey ihm aus deſſen Anführung mehrerer Nachfolger Polykarps. Da aber Polykarp in ſehr hohem Alter als Märtyrer ſtarb, muß er ſchon ſehr alt geweſen ſeyn, als Irenäus ihn ſah. Irenäus hat daher wohl ſchwerlich ſeine Nachrichten über das Evangelium Johannis von Polykarp; auch behauptet er dies ſelbſt nicht.“

Dies ganze Argument ſoll eigentlich nur ſagen: Irenäus ſey zu jung geweſen, als er Polykarp ſah, als daß er überhaupt fähig geweſen wäre, etwas von dem zu behalten, was jener ihm geſagt habe. Man kann nicht läugnen, daß dieſe Meinung allerdings viel wahrſcheinliches haben würde, wenn wir blos dieſe Stelle über das Verhältniß des Irenäus zum Polykarp hätten. Aber es iſt uns glücklicherweiſe noch ein Fragment von einem Briefe des Irenäus von Euſebius aufbewahrt worden, woraus wir mit mehr Beſtimmtheit uns unterrichten können. In dieſem Briefe [1]), deſſen

---

λων καταστασθεὶς εἰς τὴν Ἀσίαν ἐν τῇ ἐν Σμύρνῃ ἐκκλησίᾳ ἐπίσκοπος, ὃν καὶ ἡμεῖς ἑωράκαμεν ἐν τῇ πρώτῃ ἡμῶν ἡλικίᾳ.

1) Iren. epist. ad Florinum ap. Eus. h. e. V. ao. (auch in fragm. deperditor. Iren. opp. ed. Grabe p. 463.) Vidi enim te (Florinum) quum adhuc puer essem, in inferiore Asia apud Polycarpum, quum in imperatoria aula splendide ageres, et illi te probare conareris. Nam ea, quæ tunc gesta sunt, melius memoria teneo, quam quæ nuper acciderunt: (quippe quæ pueri discimus, simul cum animo ipso coalescunt, eique penitus inhærent) adeo ut lo-

Dr. Dr. zu erwähnen nicht für gut gefunden hat, ſagt er uns, daß er von Polykarp ſeine Bildung erhalten habe, und zwar ſpricht er ſo umſtändlich und mit ſo lebhafter Erinnerung von ſeinem Lehrer und von dem was ihm dieſer über den Apoſtel Johannes geſagt hatte, daß wir nicht ohne die hiſtoriſche Glaubwürdigkeit des Irenäus überhaupt, und ſeine Ehrlichkeit zu bezweifeln, dieſe Nachrichten für unächt erklären können. Jene πρώτη ἡλικία kann daher wohl eben ſo wenig, als das vermeintliche hohe Alter des Polykarp, und die lange Zeit zwiſchen ihm und Irenäus, begründete Zweifel gegen die Autorität des von Irenäus mit gelegten Zeugniſſes über unſer Evangelium, erhoben. Wer kann es auch nur im geringſten wahrſcheinlich finden, daß Irenäus ſo nicht ein Evangelium des Johannes für ächt anſehen würde, wenn er weder von Polykarp, noch irgend ſonſt auf einem ſichern Wege davon unterrichtet worden wäre, daß Johannes es

---

cum dicere possim, in quo sedens beatus Polycarpus disserebat, processus quoque ejus et ingressus, vitaeque modum et corporis speciem, sermones denique, quos ad multitudinem habebat, et familiarem consuetudinem, quam illi cum Joanne ac reliquis qui Dominum viderant, intercessit, ut narrabat, et qualiter dicta eorum commemorabat: quaeque de Domino ex ipsis audiverat, de miraculis illius atque de doctrina, quae ab iis, qui Verbum vitae ipsi conspexerant, acceperat Polycarpus, qualiter referebat, cuncta scripturis consona. Haec jam tunc temporis per Dei clementiam, quae mihi obtigit, studiose audiebam, non in charta, sed in corde meo ea consignans, et semper per Dei gratiam eadem mente revolvo.

wirklich selbst geschrieben habe? Das hieße doch wahrlich das Unwahrscheinlichste zur Wahrscheinlichkeit selbst erheben zu wollen.

2. „Irenäus führt keine historischen Gründe an, die ihn bewogen hätten, das vierte Evangelium für ein Evangelium des Johannes zu halten, sondern Uebereinstimmung mit der kirchlichen Tradition und die mystische Bedeutung der Vierzahl war der Grund, auf den er seine Ueberzeugung zurückführte."

Es ist eine gewagte Sache und leicht zu Irrthümern und Fehlschlüssen führend, wenn man von einem Schriftsteller, zumal von einem, der in einem von dem unsrigen sehr entfernten Zeitalter lebte, Beweisgründe und Ansichten fordert, ohne vorher untersucht zu haben, ob sie auch nach seinem ihm eigenen Plane, und nach seiner ganzen Eigenthümlichkeit bei ihm vorausgesetzt, und daher mit Billigkeit von ihm gefordert werden dürfen. Wenn wir nicht sehr irren, so ist bei dem eben genannten Zweifel gegen die Glaubwürdigkeit des Irenäus dies nicht berücksichtigt. Vielmehr hat Dr. Br. dem Irenäus vorgeschrieben, wie er hätte beweisen müssen, wenn er ächt kritisch hätte verfahren wollen. Daraus folgt aber nicht, daß diese Ansicht, mag sie sonst noch so richtig seyn, auch die Ansicht des Irenäus war. Unser Kirchenvater sah die Sache von einer andern Seite an. Vor allen Dingen muß nicht vergessen werden, daß er hauptsächlich gegen die Gnostiker schrieb. Daher sind seine Gründe mehr dogmatisch als historisch. Freilich behauptet Dr. Br., daß es ohne irgend einen Grund angenommen

werde [1]). Irenäus habe die Meinung der Kirche zu Smyrna und Epheſus über unſer Evangelium gekannt, als er es für ächt annahm. Daß aber Polykarp, als Biſchof von Smyrna bis zum Jahr 167 [2]) und als Lehrer des Irenäus, wie wir oben geſehen haben, dieſem auch die von der Kirche zu Smyrna angenommenen und für ächt angeſehenen Religionsurkunden und insbeſondere das Evangelium Johannis mitgetheilt habe, darf man doch wohl mit Grund annehmen. Wie ſollte ſonſt Irenäus zu ſeinen Aeußerungen über den Polykarp kommen, wenn er nicht deſſen Ueberzeugung von der Aechtheit der apoſtoliſchen Lehre und Schriften gekannt hätte [3])? Ueberdies lebte Irenäus lange ſelbſt in Kleinaſien. Sollte man nun die Bekanntſchaft des Irenäus mit Polykarp, deſſen Aufenthalt in Kleinaſien und endlich deſſen Aeußerungen ſelbſt für nichts bedeutend erklären dürfen? Darin muß man freilich Dr.

1) Guſtind in Flatt Magazin f. D. u. N. T. 6. St. S. 95 ff. Wegſcheider Einl. S. 93.

2) Euseb. hist. eccl. IV. 15.

3) Es heißt bei Irenæus adv. hær. III. 3. et Polycarpus autem non solum ab Apostolis edoctus, et conversatus cum multis ex eis qui dominum nostrum viderunt; sed etiam ab Apostolis in Asia, in ea quæ est Smyrnis, ecclesiæ constitutus episcopus, quem et nos vidimus in prima nostra ætate: (multum enim perseveravit, et valde senex gloriosissime et nobilissime martyrium faciens exivit de hac vita) hæc docuit semper, quæ ab Apostolis didicerat, quæ et ecclesiæ tradidit et sola sunt vera. Et testimonium his perhibent quæ sunt in Asia ecclesiæ omnes, et qui usque adhuc successerunt Polycarpo.

Br. Recht geben, daß in den Worten des Irenäus „testimonium *his* perhibent“ (S. d. eben angeführte Stelle) nur auf die mündliche Fortpflanzung der Lehre insbesondere Rücksicht genommen werde. Allein da diese Tradition nicht blos die Lehre, sondern auch die Glaubwürdigkeit ihrer Quellen und schriftlichen Urkunden betraf, so wäre es mehr als unbillig, wenn man nicht zugeben wollte, daß eben diese testimonia der kleinasiatischen Kirchen nicht auch die Evangelien angehen sollten. Die Kirchen zu Ephesus und Smyrna standen bei Irenäus in zu großem Ansehen [1]), als daß nicht das Urtheil derselben einen entscheidenden Einfluß auf seine Ueberzeugung von der Aechtheit des Evangeliums Johannis gehabt haben sollte. Er würde nicht mit so großer Sicherheit als ein Vertheidiger des Evangeliums gegen die Aloger aufgetreten seyn, wenn er seiner Sache nicht durch die Zeugnisse dieser asiatischen Kirchen gewiß gewesen wäre. Und wer möchte denn behaupten, daß es schwer gewesen sey für Irenäus, der in demselben Jahrhundert schrieb, in welchem Johannes zu Ephesus gestorben war, zu erfahren, ob die Kirche zu Ephesus das Evangelium des Apostels für ächt halte oder nicht [2])? Es mußte doch leicht seyn, etwas über ein halbes Jahrhundert nach dem Tode des Johannes durch Vorfrage bei der Kirche zu Ephesus, wo ohne Zweifel noch das Original des Evangeliums Johannis aufbewahrt wurde, zu erfahren, ob es wirk-

1) Iren. adv. haer. III. 5. §. 4.

2) Storr über den Zweck der evangel. Geschichte und Briefe Joh. S. 89. u. 222. Wegscheider Einl. S. 137.

lich von Johannes verfaßt sey oder nicht. Die Bestimmtheit, mit welcher Irenäus sich für die Aechtheit desselben erklärt, macht es höchst wahrscheinlich, daß er diese Nachricht eingezogen habe [1].

Die Argumentation des Irenäus aus der mystischen Bedeutung der Vierzahl [2] ist im Geschmacke seines Zeitalters [3]. Daß er darin eine gewisse Beweiskraft gefunden zu haben glaubte, kann daher nicht auffallender seyn, als daß man aus solchen ungründlichen Beweisen einen Schluß auf die Unächtheit unseres Evangeliums machen zu können glaubt. Der religiösen Ansicht des Irenäus waren solche mystisch-typologische Vergleichungen nicht so unbedeutend, wie sie es in einem Zeitalter sind, wo die Kritik ganz andere Gründe fordert, als die, welche auf zufällige und willkührliche Aehnlichkeiten gebaut werden. Aber wenn Irenäus bisweilen andern Grundsätzen folgte, als die jetzige Kritik billigt, ist darum sein Zeugniß für die Aechtheit des Evangeliums Johannis überhaupt gering zu schätzen?

---

1) Iren. adv. haer. III. 1. ibid. 13.

2) Irem adv. haer. III. 11. Quoniam autem sola illa (evangelia) vera et firma, et non capit neque plura praeter quam praedicta sunt, neque pauciora esse evangelia, per tot et tanta ostendimus.

3) So suchte noch Epiphanius haeres. LI. 5. eine besonders wichtige Bedeutung darin, daß Matthäus, der Zöllner und Sünder, zuerst hätte ein Evangelium schreiben müssen, um den in Sünden versunkenen Menschen durch sein eignes Beispiel zu beweisen, daß Jesus gekommen sey, die Sünder zu berufen. Matth. IX. 10.

Wären seine Gegner keine Gnostiker gewesen, dann hätte er sich vielleicht anderer Beweise bedient. Diese Gegner bestreiten nicht sowohl die Aechtheit, als die Zuverlässigkeit der Evangelien, als Quelle der religiösen Erkenntniß [1]). Daher sucht er von dieser Seite ihren Einwürfen zu begegnen, und zeigt, daß die Apostel erst nach dem Empfange des heiligen Geistes schrieben und predigten [2]), daß sie ihre geheimen Lehren nur den von ihnen eingesetzten Kirchenlehrern anvertrauten, deren Nachfolger sie daher am sichersten aufbewahrten [3]). Das ist auch der Grund, warum er sich auf die Aussagen der asiatischen Kirchengemeinen und der Nachfolger des Polykarp beruft, wo von der Lehre des Polykarp die Rede ist; so wie er auch die Lehre des Polykarp auf den Apostel zurückführt und noch überdies

---

1) Iren. adv. haer. III. 2. Cum enim ex scripturis arguuntur, in accusationem convertuntur ipsarum scripturarum, quasi non recte habeant, neque sint ex authoritate, & quia varie sint dictae, et quia non possit ex his invenire ab his, qui nesciunt traditionem. Non enim per literas traditam illam, sed per vivam vocem.

2) Iren. adv. haer. III. 1. postea quam surrexit dominus noster a mortuis, et induti sunt supervenientis Spiritus sancti virtutem ex alto, de omnibus adimpleti sunt et habuerunt perfectam agnitionem; exierunt in fines terrae etc.

3) Iren. adv. haer. III. 5. — si secundum mysteria sciissent Apostoli, quae seorsum et latenter ab reliquis perfectos docebant, hos vel maxime tradebant eos, quibus etiam ipsas ecclesias committebant.

die Uebereinstimmung mit der Schrift für dieselbe anführt [1]).

Man sieht aus dieser Bemerkung, daß Irenäus die Aechtheit eines Evangeliums nicht blos nach der Uebereinstimmung mit der kirchlichen Lehre bestimmte, und daß er das für apostolische Ueberlieferung gehaltene auch auf apostolischen Ursprung zurückzuführen suchte. Dies letztere giebt uns auch einen günstigeren Begriff von dem historischen Sinn und der historischen Genauigkeit des Irenäus. Es ist aus den beigebrachten Gründen klar, daß er seinen übrigen Behauptungen gleichsam eine historische Unterlage gab, und es ist nichts weniger als „gleichgültig," daß er überhaupt historische Gründe haben konnte. Es lag nicht in seinem Plan, sie allenthalben hervorzuheben, obgleich es nicht schwer ist sich davon zu überzeugen, daß er wirklich historische Gründe hatte.

Der Schluß ist daher übereilt und unrichtig, daß Irenäus nicht aus wohlerwognen Gründen; sondern blos nach der allgemeinen Meinung das Evangelium des Johannes für ächt gehalten habe. Aber es ist beinahe unbegreiflich, wie man behaupten könne: es lasse sich aus dem Zeugnisse des Irenäus gar nicht beweisen, ob das Evangelium Johannis am Ende des zweiten Jahrhunderts vorhanden gewesen und für eine

---

1) Iren. epist. ad Florin. ap. Eus. h. e. V. 20. — quaeque de domino ex ipsis (apostolis) audiverat, de miraculis illius etiam, ac de doctrina, quae ab iis, qui verbum vitae ipsi conspexerant, acceperat Polycarpus, qualiter referebat, *cuncta scripturis consona.*

Schrift des Apostels gehalten worden sey! Aus dem Gesagten ist das Gegentheil hoffentlich klar.

Der Dr. Dr. setzt noch hinzu: daß es am Schlusse des zweiten Jahrhunderts gar manche apokryphische und erdichtete Schriften gegeben habe, die ohne kritische Prüfung Glauben fanden, und daß auch das Evangelium Johannis zu diesen gehöre. Den Beweis für diese Behauptung ist er schuldig geblieben. Wo war am Schlusse des zweiten Jahrhunderts eine christliche apokryphische Schrift, welche so allgemein für ächt angesehen wurde, als das Evangelium des Johannes? Die Kirchen zu Ephesus, Antiochien, Alexandrien, Karthago, Rom, Lyon zeugen für die Aechtheit unsres Evangeliums am Ende des 2. Jahrh. [1]). Hätte es dem Dr. Bg. doch gefallen, aus den vielen Beispielen, die er in Gedanken gehabt zu haben scheint, nur ein einziges ähnliches mitzutheilen! Oder hat er vielleicht gehofft, daß man ihm aufs Wort glauben werde?

XII. Theophilus von Antiochien.

Theophilus, in der letzten Hälfte des zweiten Jahrhunderts, um 170 [2]), Bischof von Antiochien, jener damals für das orientalische Christenthum so außerordentlich wichtigen Stadt, kannte unser Evangelium. In seiner Schrift an den Autolykus (ad Au-

1) Eus. h. e. III. 24. τῶν δὲ Ἰωάννου συγγραμμάτων, πρὸς τῷ εὐαγγελίῳ καὶ ἡ πρώτερα τῶν ἐπιστολῶν, παρά τε τοῖς νῦν καὶ τοῖς ἔτ' ἀρχαίοις ἀναμφίλεκτος ὁμολόγηται.

2) Euseb. hist. eccl. IV. 20. Hieronym. cat. script. eccl. XXV. cf. Cave hist. literar. I. p. 69 ff.

tolycum), welche eigentlich eine Apologie des Chriſtenthums enthält, und welche noch allein von ſeinen Schriften übrig iſt, führt er außer andern Büchern des A. und N. Teſt. beſonders das Evangelium Johannis an 1), und zwar auf eine Art, aus welcher wir erkennen können, daß es von ihm ſehr hoch geſchätzt wurde. Dennoch findet Dr. Br. hierin keinen Beweis für die Aechtheit deſſelben.

„Theophilus war alexandriniſcher Philoſoph und kannte die Lehre vom Logos. Sehr leicht konnte alſo mit der alexandriniſchen Lehre auch das Evangelium, welches ſeine Lehre enthielt, in ſeine Hände gerathen, da es zu der Zeit, in welcher er ſchrieb (zwiſchen 170 und 180), ſchon von den Valentinianern benutzt wurde. Noch leichter aber konnte er ſich überreden, daß dieſe Schrift apoſtoliſchen Urſprungs ſey, da ſie ſo ſehr mit ſeinem Syſtem übereinſtimmte.“

Hier iſt Dr. Br. im Begriff ſeiner kritiſchen Maxime untreu zu werden. Er will nemlich nichts davon wiſſen, daß es erlaubt ſey, auch nur Schlüſſe von geringerer Wichtigkeit auf die Möglichkeit, mag dieſe noch ſo wahrſcheinlich ſeyn, zu bauen, und iſt der Meinung, daß alle hiſtoriſchen Zeugniſſe der beiden erſten Jahrhunderte für unſer Evangelium zu dieſer Klaſſe gehören. Dennoch tritt er hier ſelbſt mit dem kühnſten Probabilitätsſchluß auf und ſpricht dem Theophi-

1) Theophil. ad Autolyc. II. 22. ὅθεν διδάσκομαι ἡμᾶς αἱ ἅγιαι γραφαὶ καὶ πάντες πνευματοφόροι, ἐξ ὧν Ἰωάννης λέγει· ἐν ἀρχῇ ἦν ὁ λόγος etc.

[illegible] über die Aechtheit des johanneischen Evangeliums ab, weil er es „vielleicht“ aus blos philosophischen Gründen annahm. Wie und auf welche Weise Theophilus das Evangelium des Johannes erhalten habe, ist freilich nicht bekannt; aber bei dem großen Ansehen, in welchem Antiochien bei den damaligen Christengemeinen stand, bei dem Verkehr mit der Kirche zu Alexandrien und den Gemeinen Kleinasiens, sind wir nicht berechtigt anzunehmen, daß blos philosophische Vorliebe für das Evangelium des Johannes, den Theophilus bewegte, es so hoch zu schätzen. Und woher weiß man denn, daß Theophilus so blind wäre eingenommen gewesen für die alexandrinische Art zu philosophiren, da doch von jener Suche nach Allegorien, wie wir sie bei Philo, Clemens und Origenes finden und die das Charakteristische der christlich-alexandrinischen Schule war, nichts bei ihm zu sehen ist? Wer kann es verkennen, daß gerade jene grammatisch-historische Interpretation der heiligen Bücher, welche wir in der antiochenischen Schule finden, dem Theophilus eigen ist? Und womit läßt sich die Beschuldigung rechtfertigen, daß Theophilus nur deswegen hauptsächlich das Evangelium des Johannes angenommen habe, weil es so gut mit seiner Philosophie zusammentraf? Wie läßt es sich auch nur als möglich denken, daß die günstige Meinung der Valentinianer den Theophilus vermocht haben sollte, desto eher das Evangelium für ein Werk des Johannes anzuerkennen? Als wenn diese Gnostiker die einzigen und vorzüglichsten Christen gewesen wären, die sich des so hart angeklagten Evangeliums angenommen hätten! Solche willkührliche Voraussetzungen be-

dieſen ſeiner Widerlegung, denn ſie ſind ſämmtlich ohne Grund.

Warum erwähnte Dr. Br. nichts davon, daß der von ihm ſo ſehr herabgeſetzte Theophilus eine Evangelienharmonie geſchrieben haben ſoll [2])? Wenn wir gleich nichts beſtimmtes von dieſem Werke ſelbſt wiſſen, ſo dürfen wir doch aus den Worten des Hieronymus ſchlieſſen, daß er das Werk kannte und es für eine Harmonie unſerer vier Evangelien anſah. Dieß ſpricht doch auch für die Wichtigkeit des Zeugniſſes, das uns Theophilus von unſerm Evangelium giebt. Daß Theophilus unſer Evangelium für ächt hielt, läßt ſich nicht bezweifeln. Dr. Br. zweifelt auch daran nicht, ſondern nur die Gründe, welche den Theophilus beſtimmten, verwirft er. Indeſſen hoffen wir gezeigt zu haben, daß er dem Theophilus Gründe beilegt, von denen ſich nicht beweiſen läßt, daß er ſie befolgte, und daß es ſich dagegen mit der größten Wahrſcheinlichkeit

2) Weber Beitrag zur Geſchichte des neuteſt. Canons S. 117. Hieronym. in epist. ad Aglasiam. Quum e. quatuor evangelistarum in unum opus dicta congregans, ingenii sui monumenta nobis dimisit (Theophilus). — Dem Ammonius, einem Zeitgenoſſen des Theophilus, welcher von Euſebius und Hieronymus für den Stifter ſeiner ſogenannten Ammonius Saccas gehalten wird, ſchreibt man eine Evangelienharmonie zu, die übrigens uns nicht weiter bekannt iſt. Euſ. h. e. IV. 19. deſſen epist. ad Carpianum vor ſeiner Harmonie. Hieron. cat. script. eccl. „Ammonius.“ Wetſtein in prolegom. ad N. T. T. I. p. 65. Lardner credibility etc. III. p. 122.

[illegible] Theophilus habe gute historische Gründe für seine Ueberzeugung gehabt.

XIII. Clemens von Alexandrien, Tertullian, Origenes und Eusebius.

Die übrigen Zeugen für die Aechtheit des johanneischen Evangeliums, nemlich Clemens von Alexandrien, Tertullian Presbyter zu Karthago, am Schlusse des zweiten und am Anfange des dritten Jahrhunderts, Origenes, der sich durch seine Gelehrsamkeit und durch seinen ausdauernden Fleiß den ehrenvollen Zunamen des Diamantenen (ἀδαμάντινος-χαλκεντέρος) erwarb, und endlich der für die Geschichte des Canons so wichtige Eusebius von Cäsarea hat Dr. Br. nicht abgehört, weil das Evangelium vom Anfange des dritten Jahrhunderts an, sowohl sehr verbreitet, als auch allgemein für ächt angesehen war. Dennoch sind auch die Aussagen dieser Männer von großer Wichtigkeit, weil sie, wenigstens die beiden letztern, durch Kritik ersetzen, was ihnen durch die weitere Entfernung vom apostolischen Zeitalter abgeht. — Clemens von Alexandrien führt es oft an z. B. Strom. I. ed. Sylburg. p. 351. Joh. X. 11. — II. p. 362. Joh. XX. 29. — II. p. 391. Joh. XV. 11. 12. — ꝛc. und nennt es das πνευματικόν [1]).

Tertullian ist als der älteste noch übrige Schriftsteller der Kirche aus dem Abendlande merkwürdig, wenn

1) Bei Euseb. hist. eccl. VI. 14.

er gleich als Kritiker nicht hoch steht. Er sieht den Matthäus und Johannes als eigentliche Quellen des christlichen Glaubens an [1]), und sagt uns, daß das Ansehen der katholischen Kirchen für sie spricht [2]).

Vor allen aber ist Origenes wichtig, denn er lebte vom Schlusse des zweiten Jahrhunderts bis zur Mitte des dritten (184 oder 185 bis 254) und ward daher sowohl durch sein Zeitalter, als durch seine Gelehrsamkeit, durch sein Genie und durch seine vielen gelehrten Reisen und Nachforschungen von großer Bedeutung für die Kritik des neutestamentlichen Canons. Er erklärte nicht blos unser Evangelium für ächt [3]), sondern schrieb einen ausführlichen Commentar über dasselbe [4]), von welchem Eusebius noch 22 Bücher kannte, wir aber nur 9, und diese nicht vollständig, besitzen. Dies beweist, daß er dieser Schrift einen hohen Werth beigelegt habe, und dem Origenes wird man nicht vorwerfen wollen, daß er ohne vorher zu untersuchen und zu prüfen eine so wichtige Schrift für ächt angenommen habe [5]).

---

1) Tertull. adv. Marcion. IV. 2. denique, nobis idem ex apostolis Joannes et Matthæus insinuant.

2) Tertull. adv. Marcion. IV. 5. eadem autem ecclesiarum apostolicarum, ceteris quoque patrocinabitur evangeliis, quæ proinde per illas, et secundum illas habemus, Joannis dico et Matthæi. — idem de præscriptt. hæreticor. c. 36.

3) Bei Eus. h. e. VI. 25.

4) Bei Eus. h. e. VI. 24. μόνοι δύο καὶ εἴκοσι ἐς ἡμᾶς περιῆλθον τόμοι.

5) S. Schröckh Kirchengesch. B. 4. S. 77 ff.

Der heilige Euſebius (v. 264—340) hat alle hiſtoriſchen Denkmäler des chriſtlichen Alterthums ſo genau durchforſcht, daß ſeine Nachrichten über den Canon von der unſchätzbarſten Wichtigkeit ſeyn müſſen. Er rechnete ebenfalls das Evangelium Johannis unter die unbezweifelt ächten Schriften des N. Teſt. [1])

Schluß.

Wenn man nun dieſe Zeugniſſe für unſer Evangelium mit den vorher geprüften zuſammenſtellt, ſo dürfte wohl kein Zweifel mehr übrig bleiben. Aber dem Dr. Br. ſind alle vorhergehenden Beweiſe aus der Geſchichte entweder von gar keiner, oder doch nur ſehr geringer Bedeutung, und daher können die ſpätern bei ihm nicht in Betracht kommen. Er kann es nicht begreifen, wie es möglich geweſen wäre, daß ein zu Epheſus von dem Apoſtel Johannes geſchriebenes Evangelium nicht ſchon zu Polykarps Zeit in allgemeinem Anſehen ſtand, ſondern erſt ſo ſpät bekannt wurde. Er macht den höchſt auffallenden Schluß: wenn man annehme, Johannes ſey am Ende des 1. Jahrhunderts

1) Euseb. hist. eccl. III. 24. 25. *καὶ δὴ τακτέον ἐν πρώτοις τὴν ἁγίαν τῶν εὐαγγελίων τετρακτύν.* Flatt über den Kanon des Euſebius, in ſ. Mag. f. Dogm. u. M. St. 2. B. — Lücke über den neuteſt. Kanon des Euſeb. von Cäſarea. Berlin 1816.

gestorben, so hätte das Evangelium doch wenigstens im Jahr 95 vorhanden seyn müssen, und es sey daher 60 Jahre hindurch und länger noch in Kleinasien unbekannt geblieben. Wie kann aber der Schluß gemacht werden, bis man bewiesen hat, daß das Evangelium in der Zeit wirklich nicht bekannt war. Wir haben schon oben gezeigt, daß aus dem Stillschweigen des kurzen Briefes, der dem Polykarp zugeschrieben zu werden pflege, durchaus kein Schluß auf das Nichtdaseyn des Evangeliums gemacht werden darf. Wie oft fällt doch Dr. Bs. selbst in den Fehler, den er den Freunden des Evangeliums Johannis zum Hauptvorsehen anrechnet, nemlich von der blossen Möglichkeit auf die Wirklichkeit zu schliessen! Oder kann es einen gewagtern Schluß in dieser Art geben, als der gegen alle historische Wahrscheinlichkeit aufgestellte, nach welchem das Evangelium Johannis bis zur Mitte des 2. Jahrhunderts unbekannt gewesen seyn soll?

Aus der Darstellung der historischen Beweise für unser Evangelium, können wir schon im Allgemeinen mit Sicherheit das Resultat ziehen, daß die Einwendungen gegen die Aechtheit desselben von keiner großen Erheblichkeit sind, da sie alle von der Voraussetzung ausgehen, daß in unbedeutenden Schriften sowohl, als in wichtigern, in einem Zeitalter, wo Mängel an Verkehr und schriftstellerischer Genauigkeit so allgemein war, das Evangelium ausdrücklich hätte erwähnt werden müssen, wenn es vorhanden gewesen wäre. Wie unzulässig diese Art zu schließen ist, haben wir gezeigt.

Allerdings konnte zwischen den Jahren 95 und 160 oder 170 manche apokryphische Schrift verfertigt

werden und am Schlusse des zweiten Jahrhunderts vielen bekannt seyn. Aber was gewinnt die Meinung von der Unächtheit unseres Evangeliums durch diese Voraussetzung? Sollte der Satz etwas beweisen, so müßte dargethan werden, daß am Schlusse des 2. Jahrhunderts viele andere, jetzt als apokryphisch angesehene Schriften, so allgemein für ächt erkannt worden wären, wie das Evangelium Johannis. Bis jetzt ist kein Beispiel davon aufgewiesen worden.

Aus seinen unhaltbaren Voraussetzungen kommt Dr. Br. auf die höchst unwahrscheinliche Vermuthung, daß das Evangelium des Johannes zuerst in Egypten bekannt geworden sey. Zuerst von den Valentinianern, oder Gnostikern, gebraucht, sey es von diesen nach Rom gebracht [1]) worden und von hier aus nach Gallien gekommen. „Denn Herakleon schrieb zu Rom über das Evangelium, und um dieselbe Zeit wurde dieses von Alexandrien durch Theophilus nach Antiochien gebracht und in Kleinasien verbreitet. Auf diese Art lösen sich alle Schwierigkeiten auf. Nun läßt es sich leicht erklären, woher es kam, daß Justin, Clemens von Rom, Ignatius u. a. das Evangelium nicht kannten; daß die Montanisten es anfangs als ein neues Buch verwarfen; daß Polykarp und die übrigen kleinasiatischen Kirchenlehrer sich in der Osterstreitigkeit nicht nach dem Evangelium des Johannes richteten; daß Irenäus die Zeugnisse der asiatischen Kirchen nicht benutzte, um die Aechtheit des Evangeliums zu beweisen.“

---

1) Dieselbe Meinung hatte schon Horst, in Henke Mus. 1. B. S. 96 ff.

Also das ist das Εὔρημα! Schade nur, daß die Freude über diesen, und ähnlichen, Fund bei näherer Prüfung keine Dauer hat. Woher weiß man, daß das Evangelium Johannis zuerst von den Gnostikern, und unter diesen von den Valentinianern sey gebraucht worden? Wie kann man auf eine so durchaus unerweisliche Voraussetzung sich berufen? Daraus, daß ein Valentinianer, Herakleon, einen Commentar über den Johannes schrieb, und daß Irenäus sagt, die Valentinianer benutzten das Evangelium, folgt doch wol nicht, daß sie die ersten waren, denen es in die Hände kam. Soll denn eine unerweisliche Vermuthung mehr gelten, als gute historische Zeugnisse, die dem Evangelium einen johanneischen Ursprung zusichern? Es wäre in der That die merkwürdigste Erscheinung in der Geschichte unseres Kanons, daß ein nur von Gnostikern empfohlenes, nur von ihnen für johanneisch ausgegebenes Evangelium, einen so leichten Eingang in den Schooß der katholischen Kirche und eine so bereitwillige Aufnahme in derselben gefunden haben sollte. Die Schwierigkeiten, welche durch diese, gegen die Geschichte und das Evangelium selbst streitende, Hypothese gehoben werden sollen, entstehen eigentlich erst durch das unbillige Mißtrauen gegen die vorhandenen Nachrichten über unser Evangelium, und beruhen einzig auf die Gültigkeit der aus diesem ungerechten Mißtrauen entstandenen Behauptungen. Das Evangelium Johannis konnte sehr leicht von Ephesus nach Alexandrien gelangen und den Valentinianern bekannt werden, da die Kirche zu Alexandrien in einem so hohen Ansehen und in so ausgebreiteten Verbindungen stand. Es kann das

her der Aechtheit desselben nicht im geringsten nachtheilig seyn, daß es auch den Gnostikern schon frühe bekannt war.

Freilich glaubt der Dr. Br. den Einwurf, daß es doch sonderbar sey, daß ein unächtes Evangelium sobald ohne Widerrede als ächt angenommen wurde, durch die Behauptung zu heben: „daß nicht blos die Montanisten, sondern auch andere Häretiker zu Irenäus Zeit das Evangelium verworfen hätten, und daß es blos von den Valentinianern angenommen worden sey.“

Aber es waren keine Montanisten, sondern Antimontanisten, welche das Evangelium verwarfen. Und wie sonderbar ist wiederum die Behauptung, daß zu Irenäus Zeit die Valentinianer die einzigen waren unter den Häretikern, welche das Evangelium annahmen? Aus Irenäus wissen wir nur, daß er, der gegen die Gnostiker besonders schrieb, keiner andern Häretiker erwähnt, welche dasselbe zu benutzen pflegten. Also wieder eine Folgerung aus dem Nichterwähnen? Was sollten uns auch überhaupt Zeugnisse von solchen Häretikern, denen es gar nicht auf die historisch erweisliche Rechtheit, sondern nur auf die dogmatische Brauchbarkeit ankam, wenn sie eine Schrift verwarfen, oder billigten?

Die Aloger [1], welche das Evangelium Johan-

1) Epiphan. hæres. LI. 3. φάσκουσι τοίνυν οἱ ἄλογοι· ταύτην γὰρ αὐτοῖς τίθημι τὴν ἐπωνυμίαν, ἀπὸ γὰρ τῆς δεῦρο οὕτως κληθήσονται· καὶ ὅτως, ἀγαπητοί, ἐπιθῶμεν αὐτοῖς ὄνομα, τοῦτον ἄλογον· εἶχον γὰρ τὴν αἵρεσιν καλουμένην, ἀποβάλλουσαν Ἰωάννου τὰς βίβλους. ἀπὸ οὖν

nis verwarfen, weil sie den Logos nicht annehmen wollten, sind allerdings insofern als Parthei anzusehen, inwiefern sie eine eigene Lehre über den Logos hatten, wenn sie auch nicht als Parthei auftraten. Aber Dr. Br. hält sie für „Kritiker", welche alle durch eigenes Forschen auf dasselbe Resultat gekommen waren! Er tritt gewissermaßen selbst zu ihrer Parthei über und führt also seine eigene Sache. Indessen wird es doch solchen alogischen Kritikern nicht gelingen, die wohlbegründete Ueberzeugung von der Aechtheit des Evangeliums zu erschüttern, so lange sie keine als blos innere Gründe gegen dasselbe vorzubringen im Stande seyn werden. Andere Gründe aber als die Verkennung der Lehre vom Logos, und vermeintliche Widersprüche zwischen dem Evangelium des Johannes und den übrigen Evangelien, hatten jene „Kritiker" nicht. Hätte daher Dr. Br. sich des Alogismus annehmen wollen, und zwar mit Erfolg, so hätte er historische Gründe beibringen müssen. Die angeführten sind von gar keinem Gewicht [1]). Ueberhaupt wissen wir von den Alogern gar nichts bestimmteres, als daß sie die Schriften des Johannes blos aus innern Gründen verwarfen. Hatten sie keine andere, welches nicht wahrscheinlich ist, so handelten sie durch jenes Verwerfen sehr unkritisch; sollten sie aber wirklich andere gehabt haben, so dürfen wir mit ziemlicher Gewißheit voraus-

---

τὸν λόγον οὐ δέχονται τὸν παρὰ Ἰωάννου κεκηρυγμένον, ἄλογοι κληθήσονται.

1) Man vergl. Horst in Henkes Mus. I. B. I. H. S. 80. 109.

ſehen, daß ſie von keiner Bedeutung waren, da Epiphanius ihrer nicht erwähnt. Es ſcheint uns daher der Name „Kritiker“ zu ehrenvoll für dieſe einſeitigen Gegner des johanneiſchen Evangeliums zu ſeyn.

Nun können wir auch den Schluß des Dr's. Br. nicht billigen, daß der Betrug, den man der Kirche durch das Unterſchieben des Evangeliums Johannis geſpielt hätte, von einigen ſey eingeſehen und bekämpft worden. Man ſoll ihm deswegen nur zu innern Gründen ſeine Zuflucht genommen haben, weil es ein zu ſchwieriges Unternehmen geweſen wäre, das Anſehen der Kirche, die das Evangelium für ächt hielt, zu bekämpfen. — Schöner Grund! Alſo weil das Anſehen des Evangeliums hiſtoriſch zu gut begründet war, als daß es mit Glück hätte angetaſtet werden können, ſuchten ſie demſelben auf eine andere Weiſe beizukommen, indem ſie den Inhalt deſſelben mißbilligten. Sie ſchadeten dadurch mehr ſich ſelbſt, als dem Evangelium. Aber woher weiß denn Dr. Br., daß dieſe Gegner des Evangeliums es überhaupt mit hiſtoriſchen Gründen hätten angreifen können, wenn ſie das Anſehen der Kirche nicht ſo unvernünftigerweiſe gefürchtet hätten? Sie hätten ſich ſehr ſchlecht auf ihre Sache verſtanden, wenn ſie nicht gewußt und eingeſehen hätten, daß ſie durch rein hiſtoriſche Beweiſe, auf viel leichterem und kürzerem Wege ihren Zweck erreichen würden, als durch alle innere Gründe, die ſie nur aufzutreiben vermochten. Der Dr. Br. klagt durch dieſe Rechtfertigung des Benehmens der Gegner des johanneiſchen Evangeliums entweder ihren Verſtand an, oder er macht die Reinheit ihrer Sache verdächtig. Es ſcheint hier nichts

zweifelhaft, daß nur die Absicht seine Hypothese auf jede Weise zu vertheidigen, ihn dazu habe veranlassen können. Dies wird noch dadurch bestätigt, daß er kurz vorher (p. 217) dem Irenäus den entgegengesetzten Grundsatz empfiehlt, indem er sagt: Ir. habe seine Sache weit kürzer durch historische Beweise abmachen können. Warum wären denn dort die historischen Beweise so empfehlenswerth, wo gegen Häretiker gestritten wurde, die sie gering schätzten, sobald sie dogmatische Gründe zu haben glaubten, und wo sie dennoch nicht ganz vermißt werden, und warum sind sie hier nicht nothwendig, wo doch gegen Geschichte gekämpft werden sollte? Das Umgekehrte ist doch offenbar viel natürlicher und klüger. Dogmatische Gegner müssen mit dogmatischen, historischer Irrthum mit historischen Gründen widerlegt werden.

Es wäre sehr zu wünschen gewesen, daß Dr. Br. statt der allgemeinen nichts beweisenden Beispielswinke, jedesmal wenigstens ein beweisendes Beispiel gegeben, und nicht immer sich mit dem „idem evenit in aliis libris spuriis“ und ähnlichen Formeln sich begnügt hätte. Daß manche unächte Schriften später erst als unächt anerkannt wurden, ist ausgemacht; aber wo ist denn unter diesen eine einzige, welche dem Evangelium Johannis an innerer und äußerer Begründung ihrer Aechtheit auch nur im mindesten an die Seite gestellt werden dürfte? Es ist fast unerklärbar, wie Dr. Br. zu solchen Behauptungen kommen, und indem er sagt: die Kirchenväter hätten manchen literarischen Betrug entdeckt, sich selbst gleichsam das Urtheil sprechen konnte. Denn wo ist einer unter ihnen, der nicht, wo

er ausdrücklich von dem Evangelium Johannis spricht, auch die unbezweifelte Aechtheit desselben bestätige? Von welcher apokryphischen Schrift kann dies gesagt werden? Und dennoch soll das Evangelium des Apostels Johannes mit den „aliis libris spuriis“ zusammengestellt werden!

Aus dieser Darstellung und Prüfung der historischen Zeugnisse für unser Evangelium, ist klar:

I. Daß kein einziger Schriftsteller der ältesten christlichen Kirche sich gegen die Aechtheit desselben erklärt;

II. daß es von allen, die desselben ausdrücklich erwähnen, einstimmig für ächt gehalten wird;

III. daß alle historischen Gründe gegen die Aechtheit desselben aus dem Stillschweigen hergenommen, und also alle negativer Art sind.

Man kann daher überzeugt seyn, daß die Aechtheit des Evangeliums Johannis aus historischen Gründen niemals mit Erfolg wird angegriffen werden können. So sehr daher auch in neuern Zeiten dasselbe bestritten worden ist, so sehr man Scharfsinn und Gelehrsamkeit gegen dasselbe aufgeboten hat: eben so sehr haben doch auch die eifrigsten Gegner dieses Evangeliums eingesehen, daß sie sich besonders um innere Gründe zu bemühen haben würden, wenn sie etwas ausrichten wollten. Daher sind es denn besonders der Inhalt und der Geist des johanneischen Evangeliums, die man als des Apostels unwürdig, und Widersprüche, die man als mit der Wahrheit unvereinbar, darzustellen suchte und für hinreichend zum Beweise der Unächtheit erklärte. Dr. Br. sagt sogar: daß, wenn auch die

zweifelhaft, daß nur die Absicht seine Hypothese auf jede Weise zu vertheidigen, ihn dazu habe veranlassen können. Dies wird noch dadurch bestätigt, daß er kurz vorher (p. 217) dem Irenäus den entgegengesetzten Grundsatz empfiehlt, indem er sagt: Ir. habe seine Sache weit kürzer durch historische Beweise abmachen können. Warum wären denn dort die historischen Beweise so empfehlenswerth, wo gegen Häretiker gestritten wurde, die sie gering schätzten, sobald sie dogmatische Gründe zu haben glaubten, und wo sie dennoch nicht ganz vermißt werden, und warum sind sie hier nicht nothwendig, wo doch gegen Geschichte gekämpft werden sollte? Das Umgekehrte ist doch offenbar viel natürlicher und klüger. Dogmatische Gegner müssen mit dogmatischen, historischer Irrthum mit historischen Gründen widerlegt werden.

Es wäre sehr zu wünschen gewesen, daß Dr. Br. statt der allgemeinen nichts beweisenden Beispielswinke, jedesmal wenigstens ein beweisendes Beispiel gegeben, und nicht immer sich mit dem „idem evenit in aliis libris spuriis“ und ähnlichen Formeln sich begnügt hätte. Daß manche unächte Schriften später erst als unächt anerkannt wurden, ist ausgemacht; aber wo ist denn unter diesen eine einzige, welche dem Evangelium Johannis an innerer und äußerer Begründung ihrer Aechtheit auch nur im mindesten an die Seite gestellt werden dürfte? Es ist fast unerklärbar, wie Dr. Br. zu solchen Behauptungen kommen, und indem er sagt: die Kirchenväter hätten manchen literarischen Betrug entdeckt, sich selbst gleichsam das Urtheil sprechen konnte. Denn wo ist einer unter ihnen, der nicht, wo

er ausdrücklich von dem Evangelium Johannis spricht, auch die unbezweifelte Aechtheit desselben bestätigt? Von welcher apokryphischen Schrift kann dies gesagt werden? Und dennoch soll das Evangelium des Apostels Johannes mit den „aliis libris spuriis“ zusammengestellt werden!

Aus dieser Darstellung und Prüfung der historischen Zeugnisse für unser Evangelium, ist klar:

I. Daß kein einziger Schriftsteller der ältesten christlichen Kirche sich gegen die Aechtheit desselben erklärt;

II. daß es von allen, die desselben ausdrücklich erwähnen, einstimmig für ächt gehalten wird;

III. daß alle historischen Gründe gegen die Aechtheit desselben aus dem Stillschweigen hergenommen, und also alle negativer Art sind.

Man kann daher überzeugt seyn, daß die Aechtheit des Evangeliums Johannis aus historischen Gründen niemals mit Erfolg wird angegriffen werden können. So sehr daher auch in neuern Zeiten dasselbe bestritten worden ist, so sehr man Scharfsinn und Gelehrsamkeit gegen dasselbe aufgeboten hat: eben so sehr haben doch auch die eifrigsten Gegner dieses Evangeliums eingesehen, daß sie sich besonders um innere Gründe zu bemühen haben würden, wenn sie etwas ausrichten wollten. Daher sind es denn besonders der Inhalt und der Geist des johanneischen Evangeliums, die man als des Apostels unwürdig, und Widersprüche, die man als mit der Wahrheit unvereinbar, darzustellen suchte und für hinreichend zum Beweise der Unächtheit erklärte. Dr. Br. sagt sogar: daß, wenn auch die

abweichenden Beurtheilungen ausgesetzt; wo aber der Blick in eine unergründliche Tiefe schaut, kann er nur mit der größten Anstrengung die Bilder und Gestalten, welche ihm dort begegnen, erkennen, ordnen und festhalten. Eine solche Tiefe scheint uns das Wesen des Evangeliums Johannis zu seyn. Was war natürlicher, als daß dieses Evangelium des Johannes ἐπιστήθιος, von solchen Erklärern und Beurtheilern nicht gehörig gewürdigt und erkannt werden konnte, die sich lieber „bei den Rinden und Hüllen aufhalten; als zum Saft, zum Sinn und zur Wahrheit bringen?“

Von dem Gnostiker Herakleon an bis auf den heutigen Tag, haben Häretiker ihre irrigen Meinungen und Lehren, Orthodoxe ihr System, Kritiker ihre Hypothesen, fromme Schwärmer ihre Träumereien, Philosophen ihre Lehrsätze in dem Evangelium des Apostels Johannes gefunden. Schon dies beweist, daß es ein εὐαγγέλιον πνευματικόν [1]), ein Evangelium des Geistes, seyn muß. Wäre es nicht aus den Tiefen des Geistes geschöpft, läge darin nicht ein großer Reichthum von Ideen und eine mannichfache Fülle des Lebens verborgen, es würde nicht verschiedenen Geistern Nahrung und Stoff des Gedankens darbieten und dargereicht haben. Origenes meinte, den tiefen, heiligen Sinn des johanneischen Evangeliums könne nur fassen wer entweder ein anderer Johannes, oder Jesus selbst sey [2]). Der begeisterte Johannes Chrysostomus erhob in der Fülle der Rede das Evangelium des Logos zu einer,

1) Euseb. hist. eccl. VI. 14.

2) Origen. homil. I. in evang. Joann. ed. Huet. p. 1—6.

Zweite, oder exegetiſche Abtheilung.

Vorläufige Bemerkungen über das Ev. Joh.

Unter den Büchern des N. Teſt. giebt es ſchwerlich eines, über deſſen innern Werth die Urtheile ſo verſchieden lauten, als über das Evangelium des Apoſtels Johannes. Dies gilt jedoch faſt allein von den neuern Beurtheilern deſſelben. Denn von den älteſten und alten Theologen ward es einſtimmig für das tiefſte und ſchönſte aller heiligen Bücher erklärt. Erſt in den neueſten Zeiten hat eine gewiſſe Art von Kritik auch dieſes Evangelium herabzuſetzen geſucht. Man irrt wohl nicht, wenn man den Hauptgrund dieſer verſchiedenen Urtheile theils in dem Weſen und der Beſchaffenheit des Evangeliums, theils in der Individualität der jedesmaligen Beurtheiler ſelbſt, finden zu können glaubt. Eine Schrift, deren Sinn ſich jedem Auge, das nur hineinblicken will, aufſchließt, iſt ſelten ſolchen

würdig und für das Verhältniß der neuern und neuesten Philosophie zum Christenthum charakteristisch ist Fichte's Urtheil über das Evangelium des Johannes. Er sagt: „nicht als ob unsere Lehre an sich neu wäre und paradox. Unter den Griechen ist Plato auf demselben Wege. Der johanneische Christus sagt ganz dasselbe, was wir lehren und beweisen, und sagt es in derselben Bezeichnung, deren wir uns hier bedienen; — — — aber der johanneische Christus ist überschrieen durch seine weniger geistreichen Anhänger [1]).

Wenn gleich diese verschiedenen Urtheile im Einzelnen nicht immer übereinstimmen, und das letzte von dem wahren Geiste des Evangeliums abweicht, so ist doch soviel klar, daß alle diese vorzüglichen Männer in dem Evangelium des Apostels Johannes einen ungewöhnlichen Ideenreichthum, und eine unerschöpfliche Quelle erhabner Vorstellungen und tiefer Gedanken erkannten. Es läßt sich nicht läugnen, daß in demselben eine gewisse spekulative Tendenz sichtbar ist; aber es offenbart sich zugleich ein warmes, reines und tiefes Gefühl für Christusreligion, eine hohe Begeisterung für das Göttliche und eine innige Verehrung vor dem Höhern in Christo, die sich in einer schönen Liebe ausspricht, die wie ein sicher leitendes Prinzip, durch das ganze Evangelium geht, und an die sich, wie an einen unsichtbaren Faden, alles unvermerkt anreiht. Diese

1) Fichte Anweisung zum seligen Leben. S. 47. S. 155. Man sehe die ganze sechste Vorlesung und vergl. sie mit Berger moral. Einl. ins N. T. 2. Thl. S. 116 ff. des Contrastes wegen.

dem menschlichen Geiste fast unerreichbaren, Höhe [1]). Augustin vergleicht die Rede des Apostels mit dem Fluge des Adlers, der ihm als Symbol beigegeben ward [2]), und läßt ihn sich über Engel und höhere Mächte zu dem Sitze des Ewigen in der Begeisterung eines Sehers erheben [3]).

Luther gab dem Evangelium Johannis vor allen andern den Vorzug und hielt es für das wahre Hauptevangelium, welches Ernesti „das Herz Christi" nannte, und in welchem Semler, wegen des viel kenntlicheren göttlichen Charakters desselben, die höchste Stufe der Eingebung fand [4]). Herder sagt von demselben: „ein bleibendes Evangelium wollte Johannes schreiben, der Geschichte Geist und Wahrheit. Daher beugt er in allem vom Nationaljudenthum ab, selbst die Stunden zählt er nicht nach jüdischer, sondern nach fremder Weise. Schmucklos ist sein Styl, ein Abdruck seiner Seele, in allen Eigenheiten von ihm selbst gebildet. Dem Anscheine nach ist es der leichte Styl, aber abgebrochen, kühn, verachtend die gewöhnlichen Uebergänge und Zwischengedanken [5])." Merk-

1) Chrysostom. homil. I. in Matth. opp. T. VII. ed. Bened. p. 7. homil. IV. in Joann. opp. T. VIII. p. 26, 27.

2) Von andern wurde ihm bisweilen das Symbol des Löwen beigelegt, welches sonst dem Matthäus gehörte. Augustin. de consensu evangel. I. 6. Hieronym. ad Ezech. I. 5. 10. Iren. adv. hær. III. 11. Lampe prolegom. I. p. 243.

3) Augustin. tract. 36. in Ev. Joann.

4) Semler vom Kanon. 2. Thl. S. 394.

5) Herder christl. Schriften. 3. Samml. S. 220.

zulöſen vermag, enthalten. (S. 28.) Er legt Jeſu Worte und Reden in den Mund, die ihm nie haben in den Sinn kommen können, und die ſich mit dem bekannten vortrefflichen Charakter (!) Jeſu ſchlechterdings nicht vertragen. Er erzählt Geſchichten, die ſich unmöglich weder phyſiſch, noch pſychologiſch, noch moraliſch ſo zugetragen haben können. (S. 30.) Er kündigt ſich faſt auf allen Seiten ſeines Aufſatzes, als einen ungelehrten und ungebildeten Schriftſteller an. Er trägt uns Chimären und Auswüchſe des menſchlichen Geiſtes vor, und ſeine Theologie iſt nicht viel beſſer als die Theologie des Homer, welche die Menſchen vergöttert, indeß ſie die Götter herabwürdigt.“

Als ein ſeltnes Beiſpiel von ungerechter Einſeitigkeit, gemüthloſer Seichtigkeit und abſprechender Anmaßung haben wir dieſen Ausſpruch des richtenden Verfaſſers mitgetheilt, der übrigens keiner Widerlegung mehr bedarf.

Horſt [1]) glaubte unauflösliche Widerſprüche in dem Evangelium zu finden und ließ es aus verſchiedenen Bruchſtücken zu Gunſten der katholiſchen Parthei zuſammengeſetzt werden. Dieſe Meinung ward mehr auf eingebildete, als wirkliche Gründe gebaut und iſt längſt widerlegt [2]). Ueberall würde es ein Fehler ſeyn,

---

1) G. C. Horſt über Widerſprüche im Evangel. Joh. in Henke's Muſ. 1. B. S. 41.

2) Nöldeke Verſuch, einige Widerſprüche, welche im Ev. Joh. zu liegen ſcheinen, zu heben. In Henke's Muſ. 2. B. S. 97. — Süskind in Flatt's Magazin f. D. u. M. 11. St. S. 110 ff. Wegſcheider Einl. S. 115.

der unzählige Widersprüche im N. T. hervorbringen müßte, wenn der abwechselnde Gebrauch von Synonymen, wie z. B. von λόγος und πνεῦμα [1]), gleich für Widerspruch gelten sollte, und wenn man überhaupt mehr auf das Zufällige, als auf das Wesentliche seinen Blick richten wollte. Hat man die Idee von der höhern Natur Christi und seiner genauen Verbindung, seinem Einsseyn mit Gott, seinem Vater, im Allgemeinen im Auge, so wird man nicht von Widersprüchen gestört werden.

Cludius [2]) findet in dem Evangelium Johannis von Jesu Lehre über Gott und dessen Willen fast nichts, als daß Jesus sich unter mancherlei Bildern für einen Gesandten Gottes erklärt, und vermißt ganz die Bestimmung dessen, was die neue Religion seyn sollte, und ob Jesus das Judenthum habe verbessern und aufheben wollen. Wäre dieser Vorwurf gegründet, so würde das Evangelium Johannis einen sehr unbedeutenden Werth für uns haben, und wenn es nichts als messianische Bildersprache enthielte, könnte es ohne Verlust für das Wesen der christlichen Religion ganz wegfallen aus der Sammlung unserer heiligen Bücher; statt daß es jetzt dem Christenthum seinen wahrhaft göttlichen Charakter giebt und von jeher gegeben hat.

---

1) Hierüber unten mehr.

2) Uransichten des Christenthums, nebst Untersuchungen über einige Bücher des N. Test. 1808. S. 88.

zulösen vermag, enthalten. (S. 28.) Er legt Jesu Worte und Reden in den Mund, die ihm nie haben in den Sinn kommen können, und die sich mit dem bekannten vortrefflichen Charakter (!) Jesu schlechterdings nicht vertragen. Er erzählt Geschichten, die sich unmöglich weder physisch, noch psychologisch, noch moralisch so zugetragen haben können. (S. 30.) Er kündigt sich fast auf allen Seiten seines Aufsatzes, als einen ungelehrten und ungebildeten Schriftsteller an. Er trägt uns Chimären und Auswüchse des menschlichen Geistes vor, und seine Theologie ist nicht viel besser als die Theologie des Homer, welche die Menschen vergöttert, indeß sie die Götter herabwürdigt."

Als ein seltnes Beispiel von ungerechter Einseitigkeit, gemüthloser Seichtigkeit und absprechender Anmaßung haben wir diesen Ausspruch des richtenden Verfassers mitgetheilt, der übrigens keiner Widerlegung mehr bedarf.

Horst [1]) glaubte unauflösliche Widersprüche in dem Evangelium zu finden und ließ es aus verschiedenen Bruchstücken zu Gunsten der katholischen Parthei zusammengesetzt werden. Diese Meinung ward mehr auf eingebildete, als wirkliche Gründe gebaut und ist längst widerlegt [2]). Ueberall würde es ein Fehler seyn,

---

1) G. C. Horst über Widersprüche im Evangel. Joh. in Henke's Mus. 1. B. S. 41.

2) Nöldeke Versuch, einige Widersprüche, welche im Ev. Joh. zu liegen scheinen, zu heben. In Henke's Mus. 2. B. S. 97. — Süskind in Flatt's Magazin f. D. u. M. 11. St. S. 110 ff. Wegscheider Einl. S. 115.

der unzählige Widersprüche im N. T. hervorbringen müßte, wenn der abwechselnde Gebrauch von Synonymen, wie z. B. von λόγος und πνεῦμα [1]), gleich für Widerspruch gelten sollte, und wenn man überhaupt mehr auf das Zufällige, als auf das Wesentliche seinen Blick richten wollte. Hat man die Idee von der höhern Natur Christi und seiner genauen Verbindung, seinem Einsseyn mit Gott, seinem Vater, im Allgemeinen im Auge, so wird man nicht von Widersprüchen gestört werden.

Cludius [2]) findet in dem Evangelium Johannis von Jesu Lehre über Gott und dessen Willen fast nichts, als daß Jesus sich unter mancherlei Bildern für einen Gesandten Gottes erklärt, und vermißt ganz die Bestimmung dessen, was die neue Religion seyn sollte, und ob Jesus das Judenthum habe verbessern und aufheben wollen. Wäre dieser Vorwurf gegründet, so würde das Evangelium Johannis einen sehr unbedeutenden Werth für uns haben, und wenn es nichts als messianische Bildersprache enthielte, könnte es ohne Verlust für das Wesen der christlichen Religion ganz wegfallen aus der Sammlung unserer heiligen Bücher; statt daß es jetzt dem Christenthum seinen wahrhaft göttlichen Charakter giebt und von jeher gegeben hat.

---

1) Hierüber unten mehr.

2) Ansichten des Christenthums, nebst Untersuchungen über einige Bücher des N. Test. 1808. S. 88.

Erſter Abſchnitt.

I.

Von dem Evangelium Johannis in ſeinem Verhältniß zu den drei erſten Evangelien, oder von dem Geiſt des Evangeliums Johannis.

So gerne jeder Unbefangene zugeben wird, daß Jeſus in der Darſtellung des Johannes auf den erſten Blick anders erſcheint, als in den drei erſten Evangelien; ſo ungeneigt wird man doch ſeyn, zuzugeben, daß eine dieſer Darſtellungen falſch ſeyn müſſe. Dies nicht ohne guten Grund. Denn bei näherer Prüfung vereinigen ſich nicht blos die Darſtellungen der vier Evangeliſten in ihrem Weſentlichen: ſondern ſie bilden erſt zuſammen ein großes ſchönes Ganzes.

Dr. Bretſchneider findet das Bild, das uns Johannes in ſeinem Evangelium entworfen und vorgehalten hat, ſo unähnlich dem, welches uns die drei erſten Evangeliſten von ihm geben, daß er die Ueberzeugung vom Gegentheil nur aus einer langen Gewohnheit und einer eingewurzelten alten Meinung von dem Evangelium Johannis erklärbar findet. Der Unterſchied, den er zwiſchen dem Evangelium Johannis und den drei

ersten Evangelien in der Darstellung, die sie uns von Jesu geben, findet, ist folgender:

1. „In der Lehrart; in den drei ersten Evangelien hören wir Jesum ohne Dialektik, ohne künstliche Unverständlichkeit, ohne Mystik reden, lehren, widerlegen, Einfachheit, Deutlichkeit, natürliche Beredsamkeit sind seinen Reden eigen. Dagegen widerlegt Jesus im Evangelium Johannis mit Dialektik, redet undeutlich und mystisch, sagt manches Dunkle. Jener spricht in kurzen, kräftigen Aussprüchen, (z. B. Matth. V.—VIII.), oder in Gleichnissen, die durch Schönheit und innere Wahrheit rühren und erheben; — dieser bedient sich der Gleichnisse nicht, denn K. 4, 1 ff. K. 15, 1 ff. gehören nicht dahin."

2. „In dem Lehrgegenstande; indem jener entweder von den Sitten oder der Lebensart, oder dem mosaischen Gesetze, oder den Irrthümern des jüdischen Volks, oder von politischen und religiösen Dingen redet; dieser von den Dogmen, von metaphysischen Dingen, von seiner göttlichen Natur und Würde."

3. „In den Aeußerungen über seine göttliche Natur; jener sagt davon fast gar nichts, indem er sich blos als einen Menschen mit göttlichen Gaben ausgerüstet, von Gott gesandt und als Messias darstellt; — dieser aber macht es zu seinem Hauptzweck, zu zeigen, daß er schon vor seiner Geburt mit Gott genau verbunden und mit göttlicher Herrlichkeit geschmückt gewesen sey, daß er vom Himmel komme in göttlicher Weisheit und Macht, und daß er dahin zurückkehre."

4. „In dem Benehmen gegen seine Feinde; jener tadelt an den Phariſäern, Schriftgelehrten und Prieſtern die verderbten Sitten, die Heuchelei, Verſtellung, mit ſittlichem Unwillen; dieſer ſtreitet gegen ihre Lehrſätze und tadelt ſie deswegen, daß ſie von ſeiner göttlichen Natur und ſeinem göttlichen Anſehen ſich nicht überzeugen wollen.“

5. „In der Meſſiaslehre; jener ſpricht nicht viel davon und kündigt ſich nicht öffentlich dem Volke, viel weniger den Phariſäern und Prieſtern, als Meſſias an, ja verbietet ſogar ſeinen Jüngern, die ihn dafür anerkennen, es bekannt zu machen (Matth. 16, 13. Marc. 8, 27. Luc. 9, 18.); dieſer will ſtets Meſſias ſeyn und dafür angeſehen werden, verkündet allen, wer er ſey (Joh. 9, 35. 37. 10, 25 ff.), wiederholt es immer, daß ſolche Thaten, wie er ſie ausführe, nur von Gottes Sohne und dem Meſſias verrichtet werden können und tadelt diejenigen, welche ſich nicht davon überzeugen laſſen, ſehr heftig.“

Dieſe Bemerkungen ſcheinen allerdings dem Evangelium Johannis ſehr nachtheilig zu ſeyn. Allein die ſcheinbaren Widerſprüche laſſen ſich bei näherer Prüfung leicht heben, wenn gleich Br. dies durchaus läugnet, behauptend: der Streit laſſe ſich nur heben, wenn man das Evangelium Johannis als untergeſchoben betrachte. Aber ſelbſt wenn man die Bemerkungen Brs. nur im Allgemeinen erwägt, findet man keinen eigentlichen und wirklichen Widerſpruch von ihm aufgeſtellt; ſondern nur einen Unterſchied.

1. Was die Verſchiedenheit der Lehrart betrifft, ſo findet darin allerdings wol eine Abweichung zwiſchen

dem Ev. Joh. und den drei ersten Evangelien statt, aber sie ist keineswegs so bedeutend, als Br. sie darstellt. Man vergleiche nur unbefangen die vier Evangelien unter sich, und man wird finden, daß das vierte niemals im Wesentlichen den übrigen drei widerspricht, sondern nur in den Ausdrücken von ihnen abweicht. Von der Dialektik und der Mystik, welche Br. in dem Ev. des Johannes findet, kommt nichts darin vor. Daß aber Johannes bisweilen dunkel wird, kann eben nicht auffallen, da er sich bemühte, seinen Lesern das Göttliche in Christo darzustellen. Dies war der Grundgedanke seiner evangelischen Lehre. Und wie konnte es anders seyn, als daß er da bisweilen dunkle Ausdrücke wählte für das heiligste Gefühl seines Geists? Ihm waren sie nicht dunkel, nur uns mögen sie bisweilen so scheinen. Die drei ersten Evangelien haben eben so wohl das Göttliche in Christo aufgefaßt als das vierte. Ihnen ist das πνεῦμα ἅγιον was dem Johannes der λόγος ist; aber sie halten sich nicht an der Schilderung durch schlichte Erzählung. Johannes dagegen, wie die größere Lebendigkeit seines Geistes und die größere Tiefe seines Gemüths es von ihm forderte, giebt eine tiefer in das Wesen des Christenthums, als einer göttlichen Religion, eindringende Darstellung, die oft aphoristisch, aber eben dadurch rührend und ergreifend, ist. Wer wollte verlangen, daß er nur in Jesu, nicht auch in seinen eigenen Worten zu uns reden dürfte? Was giebt uns ein Recht, das Wort und die Lehre eines solchen, in so vertrautem Umgange mit seinem Meister lebenden, Jüngers deswegen zu bezweifeln, weil es nicht immer des Meisters eigenes Wort

ist? Ist es doch sein Geist, der darin lebt. Wäre dies nicht die entscheidende Norm, wornach hätten wir uns dann bei den ersten Lehrern der Christusreligion zu richten, und wie hätten sie vermocht, mit immer passenden und auf die Verhältnisse, in die sie gebracht wurden, berechneten Vorträgen, die einfachen und großen Wahrheiten der christlichen Religion, der Welt zu verkünden? Die Apostel hatten Jesu Lehre in ihren Geist aufgenommen und indem sie diese zu ihrem heiligsten Eigenthum machten, nahm sie in dem Unwesentlichen, Form und Vortrag, die Eigenthümlichkeit eines jeden unter ihnen an.

Die Beispiele, welche Br. anführt, um die Abweichung des vierten Evangeliums von den drei ersten zu beweisen, sind nicht hinreichend, auch kann man ihnen andere entgegenstellen. Was zuerst die Deutlichkeit der ersten Evangelien betrifft, so giebt es doch Stellen, wo Jesus sich dunkel ausdrückt, z. B. Matth. 8, 22. Matth. 16, 6 ff. In der letzten Stelle verstehen die Jünger nicht gleich, was Jesus mit dem Sauerteige der Pharisäer meint. Ausser diesen giebt es andere Stellen, man denke nur an die Sentenzensammlung, welche die sogenannte Predigt auf dem Berge ausmacht, und diese zeigen doch wenigstens, daß der Abstand in der Deutlichkeit zwischen den drei ersten Evangelien und dem Evangelium Johannis nicht so groß ist, wie ihn Br. macht. Denn daß in dem Evangelium Johannis nicht so viele Dunkelheiten sind, als Br. darin finden will, werden wir weiter unten zu zeigen suchen. Endlich ist es wahr, daß keine eigentliche Parabeln, die in der Hülle einer Erzählung einen sittlich-

religiösen Kern einschließen, in dem Evangelium des Johannes vorkommen; aber desto eigenthümlicher sind demselben einzelne Vergleichungen, z. B. θύρη, ἄμπελος, ὕδωρ ζῶν, ποιμήν, die ganz mit der Lebendigkeit des johanneischen Vortrags übereinstimmen. Das Kurze und doch Bezeichnende, das Einfache und doch Lebendige in diesen Vergleichungen, ist ganz dazu geeignet, um neue und ungewöhnliche Vorstellungen zu erwecken und das wollte Johannes. Man sollte nicht blos etwas Außerordentliches, sondern etwas Göttliches in Christo sehen und verehren. Warum hätte er, unbeschadet seiner apostolischen Glaubwürdigkeit, nicht von der Darstellung der übrigen Evangelisten abweichen dürfen?

2. In dem Lehrgegenstande weicht Johannes ebenfalls nur deswegen von den übrigen Evangelisten ab, weil er überhaupt einen andern Plan bei der Abfassung seines Evangeliums hatte. Er erklärt sich selbst deutlich über den Zweck desselben K. 20, 21. „Jesus ist Christus, der Sohn Gottes, und durch den Glauben an ihn werdet ihr leben!“ Das war der erhabene Gedanke, der seine ganze Seele erfüllte und den er den Christen in ehrfurchtsvoller Liebe zu Christo, und in frommer Begeisterung von dessen hoher Würde, mitzutheilen berufen war. Wenn man den schlichten Matthäus, den einsilbigen und fragmentarischen Marcus, und den schon etwas von historischer Darstellung und schriftstellerischer Kunst ahnenden, besonnenen Lucas, mit dem von seinem Gegenstande recht eigentlich begeisterten Johannes vergleicht; wer könnte es da auffallend finden, daß dieser, dessen ganzes Leben sich in den Grundton der innigsten, feurigsten Liebe für seinen göttlichen

Meister auflöste, der als Jüngling die Beleidiger desselben von dem Angesicht der Erde vertilgen wollte (Luc. 9, 51 ff.), der, ohne die Gefahr zu scheuen, dem gefangenen Freund und Meister vor seine Richter folgte (Joh. 18, 15 ff), und den Muth hatte, den über alles Geliebten unter schmachvollen Qualen den Kreuzestod sterben zu sehen (K. 19, 26. 27), der als Mann so stark war in Leiden und bis in sein Greisenalter ausdauernd und eifrig thätig war für die Bildung und gute Ordnung der neuen christlichen Gemeinen, der eine Apokalypse schreiben konnte, die wie ein gewaltiger Hymnus ertönt und mächtig die Seele ergreift, wie das Wort eines gottbegeisterten Sehers, — daß dieser Apostel in den reifern Jahren seines an Erfahrungen und Thaten reichen Lebens, wo seine Begeisterung freilich keine apokalyptische mehr war, aber dennoch seine Rede wie ein heiliges, unverlöschliches Feuer, das in Christusliebe und Gottesfurcht die geweihte Brust erwärmte, fort und fort belebte, kein solches Evangelium schreiben konnte, wie es Matthäus, Marcus und Lucas geschrieben hatten, wenn er nicht aufhören wollte, Johannes der Apostel zu seyn? Diesem Apostel konnte keine einfache historische Darstellung genügen, ihm, der schon die fruchtbaren und schönen Folgen der Erscheinung Christi in reicherem Maaße vor sich sah und deren höhern göttlichen Charakter tiefer ahnte, als die übrigen Evangelisten. Ihm konnte es nicht genügen, jene Reden Jesu gegen pharisäische Heuchelei und jüdische Blindheit und Verstocktheit, gegen politische und religiöse Irrthümer vorzutragen: sondern indem er dieses alles theils andeutete, theils mit einzelnen kräftigen Zügen zeichnete,

mußte Christus, als ein Gottgesandter, als ein in die Geheimnisse des himmlischen Vaters von Ewigkeit Eingeweihter, und jetzt ganz in dem Lichte des Ewigen lebender Geist reden. Die Seele des Johannes lebte ganz in dieser hohen Religion, — denn dies ist das einzige Wort, welches das ganze johanneische Wesen ausdrückt, — und daher ist er für uns oft dunkel in seinen kurzen Aussprüchen, und eben daher rührt auch das oft metaphysische Ansehen seines Gegenstandes. Wem ist es aber nun noch

3. räthselhaft, daß der Lehrbegriff des Johannes von Christi göttlicher Natur nicht ganz mit dem der drei ersten Evangelien auf derselben Stufe steht? Der Grund liegt nicht darin, daß nur eine von diesen Darstellungen wahr ist; sondern darin, daß die Individualität des Johannes von der Individualität der drei ersten Evangelisten abwich. Johannes konnte kein Matthäus, oder Marcus, oder Lucas seyn, so wenig als das Umgekehrte möglich war. Aus diesem Satze erklärt sich die ganze Verschiedenheit, welche niemals eigentlicher Widerspruch ist. Die Christologie des ganzen übrigen N. Test. steht keinesweges im Widerspruche mit der des Johannes, und wenn in den ersten drei Evangelien die eigentliche Christologie mehr implizite vorhanden ist, so läßt sich dies theils aus dem Standpunkte der Verfasser, theils aus ihrem, ohne Zweifel mit Rücksicht auf ihre ersten Leser gefaßten, Plan recht wohl begreifen. Uebrigens liegt doch allenthalben in den ersten drei Evangelien eine einfach hohe und würdige Ansicht von Christi höherer Natur zum Grunde, und nie wird das Menschliche in Christo so hervorge-

Höhen, daß man ganz das Göttliche darüber aus den Augen verlieren ſollte.

4. Eben ſo wenig liegt auch ein Widerſpruch des Evangeliums Johannis mit den drei erſten Evangelien in der Art wie Jeſus die Phariſäer, Schriftgelehrten und Prieſter behandelt. Dort und hier durchſchaut er ihre arge Verſtellung und elende Heuchelei, aber in dem Evangelium Johannis wird er uns gleichſam in dem Sinne des Ausſpruches Joh. 1, 5. *καὶ τὸ φῶς ἐν τῇ σκοτίᾳ φαίνει, καὶ ἡ σκοτία αὐτὸ οὐ κατέλαβεν* — den Phariſäern, als den Kindern der Finſterniß entgegengeſtellt. Da wird alſo beſonders von ſeiner göttlichen Natur und ſeiner höhern Würde geredet. Bei den übrigen Evangeliſten ſehen wir ihn unter den ſteten Anfeindungen und bei der Widerſpenſtigkeit der Juden mehr praktiſch wirken, d. h. hier iſt es mehr das Leben und die Thaten, bei Johannes mehr das Erkennen und Glauben, das er in Anſpruch nimmt, worauf er ſein Wirken richtet. Wich Johannes etwa von dem Geiſte Chriſti, vom Sinne ſeines Meiſters ab, als er Chriſtum von dieſer Seite darſtellte, als er den „Geiſt der Geſchichte" Jeſu auffaßte? Nicht allein in dem Evangelium des Johannes, ſondern auch in den andern Evangelien finden wir Stellen, wo Jeſus ſich über den Unglauben der Phariſäer und Schriftgelehrten beklagt. Beiſpiele ſind Matth. 16, 4. 21, 42 ff. 12, 25 — 45.

5. Es fällt auf, daß Br. ſo großes Gewicht legen konnte auf das Verbot, wodurch Jeſus verhindern wollte, als Meſſias bekannt zu werden. Das Verbot Matth. 16, 20. Marc. 8, 30. Luc. 9, 21. iſt ganz

temporär und es ist wohl zu berücksichtigen, in welcher Periode seines Lebens Jesus jenes Verbot aussprach. Br. hätte nur dann mit Grund darauf sich berufen können, wenn das Verbot bei den drei ersten Evangelisten und das öffentliche Bekenntniß: er sey der Messias, bei Johannes, in eine und dieselbe Zeit fiele. Da aber bei den drei ersten Evangelisten von einer Periode die Rede ist, wo Jesus von seinen Feinden hart gedrängt war, bei Johannes aber nicht; so können die Stellen Johannis 9, 35. 37. 10, 25 ff. keineswegs als den ersten Evangelisten widersprechend angeführt werden. Wer könnte auch in der Erklärung, welche Jesus den von dem Täufer an ihn abgesandten Jüngern gab, Matth. 11, 4. 5. die Aehnlichkeit mit jener Erklärung an die Juden (Joh. 10, 25.) verkennen? Auch bei Matthäus zeigt er auf seine Werke hin und läßt die Jünger des Johannes den Schluß machen, daß solche Werke nur von Christo gethan werden könnten. Hier und dort also kündigt sich Jesus als Christus an. Freilich geschieht es in den drei ersten Evangelien nicht vor dem Volk, oder vor den Priestern und Pharisäern, daß dies aber dennoch geschah, lehrt uns eben das Evangelium des Johannes. Es fehlen uns in diesem auch nicht die Beweise dafür, daß Jesus nicht immer wie „ein höherer Geist" redete; sondern auch oft den Ton freundlicher Mittheilung und herzlicher Theilnahme anstimmte. Dies beweisen Joh. 12, 27. 11, 33 — 38. Joh. 13 — 16.

Die Verschiedenheit der johanneischen Messiaslehre wird von Br. besonders darin gesetzt, daß Johannes von der Präexistenz Christi vor seiner Menschwerdung

ſpricht, wovon die übrigen Evangeliſten nichts ſagen. Hier achte man wohl darauf, daß, wie wir ſchon oben andeuteten, wenn auch nicht ausdrücklich davon die Rede iſt, dennoch über die Erhabenheit Chriſti Lehren vorgetragen und Vorſtellungen mitgetheilt werden, die ganz mit den johanneiſchen Lehren übereinſtimmen. Luc. 2, 49. οὐκ ἤδειτε, ὅτι ἐν τοῖς τοῦ πατρός μου δεῖ εἶναί με; wo hinzugeſetzt wird: καὶ αὐτοὶ οὐ συνῆκαν τὸ ῥῆμα, ὃ ἐλάλησεν αὐτοῖς. Matth. 12, 41. des πλεῖον Ἰωνᾶ ὧδε, — — πλεῖον Σολομῶνος ὧδε — — Matth. 12, 6. 8. — τοῦ ἱεροῦ μείζων ἐστὶν ὧδε — — κύριός ἐστι τοῦ σαββάτου ὁ υἱὸς τοῦ ἀνθρώπου. — Matth. 5, 17 ff. μὴ νομίσητε, ὅτι ἦλθον καταλῦσαι τὸν νόμον ἢ τοὺς προφήτας. Er iſt Herr des moſaiſchen Geſetzes Matth. 19, 7 ff. Er hat die Macht Sünden zu vergeben Marc. 2, 5 ff. Luc. 7, 48. Er nennt ſich Gottes Sohn Matth. 26, 63 ff. Luc. 22, 70 ff. denn das σὺ εἶπας und ὑμεῖς λέγετε — iſt Beſtätigung der Frage. Man vergleiche die Parabel von dem Eigenthümer des Weinberges Matth. 21, 33 ff. und Matth. 17, 24 ff. von dem Didrachma und der Gabe Jeſu, unbekanntes auf eine außerordentliche Weiſe vorher zu erkennen; denn das liegt wenigſtens in der Stelle, wie wir ſie haben, man mag daran deuten ſoviel man will. Sehr ähnlich den johanneiſchen Aeußerungen über Chriſtus iſt die Stelle Matth. 11, 27. Man vergleiche dieſe Rede Jeſu überhaupt (v. 25—30.) mit den Aeußerungen des Johannes z. B. 6, 46. 5, 21—24. 17, 1. 2., wo es doch wahrlich klar genug wird, daß dieſe Rede, wenn ſie gleich kurz iſt, dennoch

ganz dem Geiste nach mit den Aeußerungen Jesu bei Johannes übereinstimmt. Der Hauptunterschied ist auch hier der, daß Jesu Präexistenz beim Vater nicht ausdrücklich erwähnt wird. Daß in diese Stelle aber mehr als blos menschliche Hoheit von Matthäus gelegt ward, das leidet keinen Zweifel. Wem sollte es überhaupt nicht wahrscheinlich seyn, daß unter den Jüngern Jesu keiner die Aeußerungen von tiefem Sinn, welche, oft kurz von Jesu hingeworfen, nur um so dunkler scheinen mußten, besser und inniger auffaßte, sie treuer und mit größerer Liebe bewahrte, als gerade der in dem vertrautesten Verhältniß zu Jesu stehende Johannes? Wie sehr mußte dies Verhältniß alles und jedes, was Jesu Seyn und Lehre betraf, näher bringen, wie sehr das Eindringen in die Geheimnisse der Christuslehre erleichtern! Matth. 28, 18. bestätigt obige Stelle des Matthäus noch mehr und für Jesu höhere Würde und göttliche Natur sprechen noch folgende Stellen. Matth. 7, 22 f. 13, 41. 16, 27. 19, 28. 24, 30 f. 25, 31 f.

Wenn daher auch in den drei ersten Evangelien, das dem gewöhnlichen Menschenleben näher stehende, das menschliche und praktische vorzuherrschen scheint; so ist doch diese Darstellung nicht von der Art, daß sie uns das Göttliche in Jesu Natur ganz verbergen sollte. Und wenn bei Johannes der Geist und das höhere Religionsleben mehr hervortritt, so nahm Johannes gewiß auch auf einen andern Kreis von Lesern Rücksicht, als es die übrigen Evangelisten theils konnten, theils nöthig hatten. Die Hellenisten, für welche Johannes erst später, als die übrigen Evangelisten,

ſchrieb, konnten damals ſchon ein anderes religiöſes Bedürfniß haben, als es zehn bis fünf und zwanzig Jahre früher Judenchriſten hatten. Ueberdies mußte wol der Aufenthalt in Aſien und einige Bekanntſchaft mit der allmälig erwachenden Gnoſis auch auf die Art ſeiner religiöſen Darſtellung, wenn auch nicht auf ſeinen Glauben, Einfluß haben.

Aus dem ganzen Geiſt des johanneiſchen Evangeliums erklärt ſich auch die Verſchiedenheit der erzählten Thatſachen in Vergleich mit den erſten drei Evangelien. Der Apoſtel Johannes wollte nur ſolche Thatſachen aus dem Leben, und nur ſolche Reden unter den Vorträgen Jeſu mittheilen, die zu ſeinem Zwecke ihm zu ſtimmen ſchienen und er verwebte ſie pragmatiſch mit ſeinem Evangelium, ſo daß ſie nicht, wie bei den erſten Evangeliſten, aphoriſtiſch daſtehen, ſondern ein zuſammenhängendes Ganzes bilden. Daß Johannes Thatſachen erzählt, deren die andern Evangeliſten nicht erwähnen, und daß wiederum bei dieſen manches vorkommt, was Johannes nicht hat, kann keinen Zweifel gegen die Aechtheit des Evangeliums begründen; im Gegentheil würde es ſehr auffallend ſeyn, wenn Johannes den andern Evangeliſten nacherzählt hätte, da er in ſeiner Individualität ſo ſehr von dieſen verſchieden war. Aus der Mannichfaltigkeit der evangeliſchen Darſtellungsweiſen dürfen wir allerdings den Schluß ziehen, daß die Verfaſſer unſrer Evangelien nichts weniger als beſorgt waren, es dürfte daraus ein Verdacht gegen ihre Glaubwürdigkeit geſchöpft werden.

Daß Johannes nicht von der Geſchichte der Geburt Chriſti anfängt iſt ganz im Geiſte ſeines Evange-

linnes, das uns Christum nicht, wie die übrigen Evangelisten, an Weisheit wachsend und zunehmend darstellen, sondern ihn gleich, mit einem erhabenen Prologus die Scene eröffnend, in der himmlischen Glorie eines Gottgesandten, als den ewigen Gründer und Beförderer eines höhern Lebens, als den Christus einer erlösten Menschheit und als den Schöpfer einer neuen Welt zeigen sollte.

Und warum könnten nun diese verschiedenen Darstellungen der Evangelisten nicht zugleich wahr seyn? Warum muß nothwendig eine derselben falsch und erdichtet seyn? Beide lassen sich nicht blos mit dem Geiste des Christenthums vereinigen; sondern sind einig in diesem Geiste [1]).

II. Von dem Zweck des Evangeliums.

„Jesus ist Christus, der Sohn Gottes" das war der Grundgedanke der evangelischen Lehre des Apostels Johannes, den er selbst als den Zweck seiner Schrift angab (20, 31). Er wollte Christum als den mit göttlicher Natur und Kraft begabten, in übermenschlicher Hoheit erschienenen, und ewig wirkenden Begründer einer beglückenden Seligkeitslehre, welcher fern war von

---

1) Ueber die Abweichung des Johannes in der Erzählung vom Osterfeste von den übrigen Evangelisten s. unten. Widersprüche des Ev. Joh. mit den drei ersten, wie K. 19, 25. 20, 1., lassen sich leicht heben und sind doch die einzigen eigentlichen Widersprüche. E. Schulze schriftst. Char. d. Joh. S. 192.

jenen irdischen und menschlichen Absichten eines jüdischen Messias, dem Glauben der Christen darstellen. So gewiß dies, nach dem am Schlusse des Evangeliums ausgesprochenen, und in der ganzen, auch im Einzelnen erkennbaren, Darstellung deutlich hervortretenden, Hauptzweck des Johannes ist; so frägt man doch schon seit den ersten Jahrhunderten der Kirche nach dem Zwecke des Evangeliums. Die Antworten, welche man gefunden zu haben glaubte, lassen sich in zwei Hauptklassen theilen. Man suchte nemlich theils einen dogmatisch-polemischen, theils einen historisch-ergänzenden Zweck dem Johannes beizulegen [1]), jenen mit Rücksicht auf die Irrthümer seiner Zeit, diesen mit Rücksicht auf die drei ersten Evangelien, oder das Urevangelium (Eichhorn), oder das Evangelium des Marcion (Schmidt).

Um sich über die Frage entscheiden zu können: ob Johannes sein Evangelium zu einem dogmatisch-polemischen Zwecke schrieb? ist es nothwendig zu bestimmen, was man sich bei dem Worte „polemisch" zu denken habe. Es scheint nemlich, als dürfte man schon mit diesem Namen jede Berücksichtigung der Zeitirrthümer belegen, wenn man das Evangelium des Johannes im eigentlichen Sinne polemisch nennen könnte. Polemisch darf aber zunächst nur die Rede, oder Schrift heißen, deren Haupttendenz und Grundcharakter das Bestreiten und Widerlegen irriger und verkehrter Meinungen ist. Wo dies aber der Zweck einer Schrift ist, da liegt es dem Verfasser derselben doch wohl am näch-

1) S. hierüber Lücke Commentar über die Schriften des Evangelisten Johannes. 1. Th. S. 132 ff.

ſtin, daß er denen, die er bekämpfen will, die Unhaltbarkeit und Falſchheit ihrer Ueberzeugungen vorlegt. Es muß daher zuvörderſt ſein Beſtreben ſeyn, zu zeigen, wie man nicht lehren, nicht glauben dürfe. Das Beſtreiten und Niederreißen bleibt daher die Hauptten-denz und der erſte Zweck einer jeden polemiſchen Schrift. Kämpfend mit dem Irrthume wird die richtige und wahre Ueberzeugung begründet. Dies muß aber bei einer jeden eigentlich polemiſchen Schrift indi-recte, oder mittelbar, geſchehen. Verſchieden von dieſer Art, irrige Meinungen und Lehren zu beſtreiten, iſt diejenige, welche apologetiſch genannt werden ſoll. Die Apologetik iſt freilich auch noch in ſofern, alles Erkennen wiſſenſchaftlich trennenden und ordnenden, Tagen oft mit der Polemik vermiſcht und verwechſelt worden; aber ſie ſind verſchiedener Natur und müſſen daher ſorgfältig geſondert werden. So wie aber die Wiſſenſchaft, ſo iſt auch in der von ihr hergenommenen Benennung der Hauptrichtung einzelner Schriften eine Verwechslung entſtanden. Man hat polemiſch genannt, was apologetiſch heißen ſollte und war. Jeder apolo-getiſchen Schrift iſt das Vertheidigen, d. h. Recht-fertigen und Begründen Hauptſache. Hier wird alſo wohl die Irrung berückſichtigt, inſoferne ſie der wahren, ausgeſprochenen und gerechtfertigten Ueberzeu-gung entgegenſteht; aber ſie wird nicht ausdrücklich und abſichtlich beſtritten. Sie fällt ja durch die Be-gründung und Rechtfertigung des allein Wahren und Richtigen von ſelbſt weg.

Fragen wir nun, zu welcher Gattung von dieſen Schriften gehört das Evangelium Johannis? ſo können

wir uns nur für die letztere entscheiden. Wenn man nämlich den polemischen Zweck nicht so allgemein bestimmen will, daß es als ein Evangelium des Glaubens (Gnosis) nothwendig in polemischem Charakter auftreten mußte[1]); so wird man schwerlich die polemische Tendenz des johanneischen Evangeliums nachweisen können. Das ist allerdings nicht zu läugnen, daß „wer zum Glauben überzeugen will, die natürlichen Feinde, die Unwissenheit und den Irrthum, erst überwinden muß, ehe er die Wahrheit in den Herzen der Menschen für fest und sicher halten kann"; aber dies kann auch ohne direkte Bekämpfung bestimmter Irrthümer geschehen. Wenn die Wahrheit des Glaubens in ihrer ganzen siegreichen Kraft dargestellt und in die Gemüther eingeführt wird, so wird der Irrthum und die Unwissenheit von selbst aus diesen weichen und dem geweihten Sieger das Feld räumen. Es bedarf dazu nur der lichtvollen eindringlichen Rede des Glaubens selbst, nicht aber der vorhergehenden Entkräftung und Vernichtung des Irrthums. Das wäre als müßte jeder Schöpfungsact des Geistes getheilt werden in den vernichtenden und aufbauenden, welches aber eine durchaus überflüssige und sinnlose Trennung des wesentlich Einen voraussetzen würde. So ist uns nun auch das Evangelium des Johannes, wie eine geistige, neues und ewiges Leben hervorrufende und bildende Schöpfung, gründend und bauend. Daß damit

---

1) Man vergleiche was hierüber Lücke (Commentar 1 Th. S. 216 f.) sagt. Auch vorher die Unterscheidung der Evangelien der πιστις von dem der γνωσις. S. 116 ff.

zugleich gewissermaaßen ein Niederreißen und Entfernen verbunden seyn müsse, ist klar, nur darf dieses nicht als der Zweck, sondern nur als das zugleich Erfolgte und Erlangte, und durch das Erste nothwendig, obgleich nicht zunächst beabsichtigt, Erreichte, angesehen werden. Wollte man aber dennoch von einer „absichtlosen und unbewußten" Polemik reden, so scheint man den Erfolg mit dem Zweck zu verwechseln [1]). Ohne jene allgemeine polemische Tendenz, welche dem störenden Irrthum und der hemmenden Unwissenheit überhaupt entgegensteht, konnte das Christenthum weder in die Welt eingeführt, noch darin ausgebreitet und befestigt werden; aber soll man deswegen den Geist des Christenthums einen polemischen nennen? Eben so wenig dürfen wir auch das Evangelium des Apostels Johannes ein polemisches nennen, wenn wir den Sinn des Wortes nicht verkehren wollen. Der Apostel giebt uns vom Anfange bis zum Ende seines Evangeliums, nicht streitend gegen entgegengesetzte Irrthümer und sie entwurzelnd, sondern lehrend und begründend das, was er als die wahre und ächte Gnosis des christlichen Glaubens vorträgt. Es war sein Zweck, Christi höhere Natur und Würde und seine Erscheinung auf Erden, als den Anfang und das Licht und die Verbürgung eines höhern Lebens darzustellen. Er sucht diesen Zweck nicht streitend und widerlegend zu erreichen, sondern begründend, rechtfertigend und lehrend. Daher nennen wir seinen Zweck, wenn ja einmal ein Kunstwort den Begriff

---

1) Lücke Commentar. 1 Th. 216 f.

festhalten soll, einen apologetisch-didaktischen. Was er als Apologet geschichtlich und dogmatisch voraussetzt, das wird von ihm allerdings in seinem wesentlichen Verhältniß zur Christuslehre und Christusreligion aufgefaßt und berücksichtigt; aber nicht bestritten nach seinen verderblichen Wirkungen. So gewiß also mit der Voraussetzung der vorhandenen Irrthümer nicht nothwendig ein Bestreiten und Widerlegen derselben verbunden ist; so gewiß ist auch das Evangelium des Johannes nicht polemisch zu nennen. Die Hemmungen und Verdunkelung der Wahrheit und des Glaubens, welche die Lüge, der Irrthum und die Unwissenheit bewirkten, wurden aber deswegen doch, wenn auch nur mittelbar, gehoben und entfernt. Man hat aber offenbar spätern Gebrauch und äußere Anwendung des Evangeliums mit dem ursprünglichen Zweck und dem innern Wesen desselben verwechselt, als man dem Apostel ganz specielle polemische Absichten unterlegte. Bald ließ man ihn gegen die Gnostiker überhaupt [1]), bald gegen die Valentinianer [2]) und den Marcion [3]), bald gegen den Cerinth [4]), bald gegen die Nikolaiten [5]), bald gegen

---

1) Iren. adv. haer. III. 11. cf. III. 16. S. Eichhorn Einl. 2 Thl. S. 192. Anm.

2 u. 3) Victorinus Petavionens. u. Philastrius.

4) Irenaeus l. c.

5) Irenaeus ibid. über die Nikolaiten s. E. A. Lewald commentatio ad historiam religionum veterum illustrandam pertinens. Heidelbergae 1818. 8. Der Verf. sucht gegen Münscher (Gabler theol. Journ. 1803. St. 1.) mit Mosheim die Existenz dieser Sekte zu beweisen.

die Johannesjünger [1]), bald gegen die Ebioniten [2]), bald gegen die Doketen [3]), bald gegen mehrere dieser Sekten zugleich [4]) schreiben. Keine einzige dieser verschiedenen Meinungen läßt sich historisch, oder exegetisch beweisen. Sie sind sämmtlich von ältern, oder neuern Schriftstellern aufgestellte Hypotheſen, die keinen historischen Grund haben.

Wir halten es für überflüssig und unserm Zwecke unangemessen, eine Widerlegung dieser Meinungen hinzuzufügen. Sie sind oft und gründlich von Andern geprüft und widerlegt [5]).

Die Vermuthung, daß Johannes sein Evangelium zu einem historisch-ergänzenden Zwecke geschrieben habe, ist von Eusebius [6]) veranlaßt und von Neuern vertheidigt worden [7]). Aber fragen

1) Grotius. Schlichting. Wolzogen. Herder. Overbeck. Storr. Schmidt. Hug. Nußwurm. Deren Schriften s. m. bei Wegscheider Einl. S. 229 ff. u. a.

2) Epiphan. haeres. XXVIII. 51. Hieronym. de viris illustrib. c. IX.

3) Semler. Eckermann u. a.

4) Michaelis. Storr. Hug u. a.

5) Man s. Wegscheider Einl. S. 202 ff. und Lücke Commentar S. 136 ff.

6) Sehr treffend hat Lücke darauf aufmerksam gemacht, daß nicht Clemens von Alexandrien, wie man sonst gewöhnlich annahm, sondern Eusebius selbst diese Meinung veranlaßte. Comment. S. 136. Eus. h. e. VI. 14. — III. 24. enthält offenbar des Eusebius eigene Meinung.

7) Scharfsinnig hat Hug in s. Einl. Th. 2. S. 183 ff. neue Ausg. diese Meinung zu vertheidigen gesucht. Vergl. Lücke Commentar S. 139 ff.

wir: wo nahm Euſebius dieſe Meinung her? ſo laſſen ſich weiter keine hiſtoriſchen Gründe dafür anführen. Es war eine Hypotheſe, die keine Anſprüche auf hiſtoriſche Glaubwürdigkeit hat [1]) und ſich eben ſo wenig exegetiſch rechtfertigen läßt. Geſetzt Johannes nähme bei ſeiner Darſtellung und Auswahl der Begebenheiten, auf die übrigen drei Evangelien Rückſicht, welches wir jedoch nicht als bewieſen annehmen dürfen, ſo kann uns dies noch kein Recht geben, ihn zu einem bloßen Supplementenſchreiber zu machen. Indeß iſt es ganz gegen den Geiſt und die Zeit des Urchriſtenthums geſprochen, wenn man das als einen Beweis gegen die Bekanntſchaft des Apoſtels mit den drei erſten Evangelien anſehen will, daß dieſe nicht ausdrücklich angeführt worden ſind. Wie kann man in jenen Zeiten eine ſolche Art der Genauigkeit als gewöhnlich nachweiſen? Daraus, daß Johannes unbekümmert ſcheint, ſcheinbare Widerſprüche mit den übrigen Evangeliſten zu vermeiden, läßt ſich auch ſchließen, daß er, wenn er ſie kannte, ſich wenigſtens nicht ängſtlich nach dem richtete, was ſie erzählen, ſondern ſeinem eigenen Plane getreu, ſeinen eigenthümlichen Gang genommen habe. In den drei erſten Evangeliſten finden wir alles mehr in einer zufälligen Aneinanderreihung, nach einer äußern Zuſammenſtellung erzählt, ohne das Bewußtſeyn eines innern ordnenden und weſentliche Einheit in das Ganze bringenden Grundſatzes. In

1) Lampe in den Prolegom. p. 176. Semler in den Zuſätzen zu Townſons Abhandl. über die vier Evangelien.

diesen herrlich als Geschichtliche vor und man kann sie wahrlich als σύμμικτα dem πνευματικῷ des Johannes entgegenstellen. In diesem finden wir ein einfaches Ganze, das, nach einem innern Grundsatze geordnet, Einheit erhalten hat. Hier ist keine Zusammenstellung, sondern ein fortlaufendes Sichauseinanderentwickeln, ein pragmatischer Zusammenhang. Geist und That, Gedanke und Erscheinung, Religion und Geschichte stehen hier in einem harmonischen Ganzen, in einem sich gegenseitig bedingenden Verhältnisse. Die übrigen Evangelisten kommen auf geschichtlichem Wege zu dem Resultat, zu welchem Johannes durch den tiefern Blick in das Wesen der Christusreligion, durch das reine und ungemischte Auffassen des Göttlichen in demselben, so wie durch das stete Vorangenhaben des Himmlischen, in dessen Lichte sich bei ihm auch das Irdische verklärt, gelangte: Jesus ist Christus, der Sohn Gottes. Wahrlich, hier offenbart sich ein ganz anderer Zweck als ein historisch ergänzender. Frei und unbeschränkt von etwas anderem, als von seinem selbstgewählten Ziele, stellt er das grosse, und in herrlicher Lebendigkeit uns ansprechende Bild des Erlösers und seines irdischen Wirkens vor uns hin. Daher können wir auch nicht daran uns stossen, daß die übrigen Evangelisten manchen Zug aufbewahrt haben, den wir etwa zu der Vollständigkeit des Ganzen mitrechnen möchten [1]). Daß der Apostel nicht alles gab, was er hätte geben können, daß er nicht allen mittheilte, was ihm über seinen Gegenstand bekannt war, das deutet er ja selbst an.

1) S. Hug Einl. 2. Thl. S. 183 ff.

(K. 20, 30). Und wer sollte so wenig den Geist und den Plan des Johannes begreifen, daß er behauptete, eine Vollständigkeit im Einzelnen sey hier erforderlich gewesen zur Vollendung des Ganzen? Dieses aber, um noch kurz das in dieser Untersuchung über den Zweck des Evangeliums Gesagte, zusammen zu fassen, ging aus einem Geiste hervor, der von der Idee eines durch Jesus, der da war Christus, gegründeten und durch alle Ewigkeit dauernden, Gottesreiches, begeistert war, und wurde, allerdings mit Rücksicht auf die Zeitbedürfnisse, aber ohne polemische Tendenz im Ganzen, dem Glauben der Christen als eine reine und unerschöpfliche Quelle und als eine sichere Stütze zugleich, dargestellt.

III. Von der Glaubwürdigkeit des Evangeliums.

Die Glaubwürdigkeit eines jeden Schriftstellers wird nach den beiden Fragen bestimmt: ob er die Wahrheit hat berichten können? und ob er sie hat berichten wollen? Das erste muß nach seinen besondern Verhältnissen zu seinem Gegenstande, in historischer und intellektueller Beziehung bestimmt werden; das zweite aber hängt lediglich von dem sittlichen Charakter und der Ausbildung desselben ab.

Wenden wir nun diese Fragen auf das Evangelium des Johannes an, so scheint kein möglicher Grund des Zweifels gegen dessen Glaubwürdigkeit aufgefunden werden zu können, sobald dargethan worden ist, daß der Apostel Johannes dessen Verfasser war. Allein wenn weder die äußern Zeugnisse der Geschichte, noch

die innern Gründe der Schrift selbst hinreichend wären, diesem Apostel dieses Evangelium zu vindiciren, dann ließe sich freilich über die Glaubwürdigkeit desselben nichts erfreuliches sagen. Trüge das Evangelium nicht blos keine deutlichen Spuren seines johanneischen Ursprungs, sondern ließe es sich beweisen, daß der Widerspruch zwischen dem vierten und den drei übrigen Evangelien von der Art sey, daß diese allein für wahr, jenes aber für unwahr in seinen Berichten und Darstellungen gehalten werden müsse, ja, ließe es sich sogar aus der innern Beschaffenheit der Darstellung selbst darthun, daß die Reden, welche darin Christo zugeschrieben werden, einen innern Widerspruch enthielten und gar nicht gehalten seyn könnten; dann würde es unsauft seyn, der Wahrheit das verlangte Opfer zu verweigern und das Evangelium „des Geistes" länger gegen die gerechte Anklage zu vertheidigen? Es dürfte immerhin mancher allgemeine Ausspruch dieses Evangeliums beibehalten werden, nicht weil er im Evangelium stünde, sondern weil er auch schon überdies als Wahrheit anerkannt und bewährt wäre, es dürfte manches aus der Tiefe des christlichen Glaubens geschöpftes, von dem innersten Wesen desselben zeugendes und dadurch zum Eigenthum des Christen gewordenes Wort, z. B. das Anbeten Gottes im Geiste und in der Wahrheit, fort und fort gehöret werden; aber wer würde es wagen, die Frage: was ist der Geist und das Wesen des Christenthums? mit besonderer Rücksicht auf das Evangelium des Johannes zu beantworten? Allein wer würde auch daran zweifeln, wenn er anders die tiefere Bedeutung und den höhern und göttlichen Charakter

der Christusreligion erkannte, daß mit dem Verlust des johanneischen Evangeliums, das wichtigste Blatt aus unserm Religionsbuche sey herausgerissen worden? Denn noch wäre es hoffnungslos für uns verloren, wenn es ausgemacht wäre, daß die Reden Jesu, welche in demselben vorkommen, weder wahr sind, noch wahr seyn könnten. Mehr als auffallend ist eine solche Behauptung, und sie wird es noch mehr dadurch, daß ihr eine andere, die gerade das Gegentheil sagt, entgegensteht: nemlich die, daß Johannes am treuesten die Reden und Vorträge Jesu wieder gegeben habe [1]).

Bei der Begründung dieser Behauptung berief man sich I. auf das genauere Verhältniß, in welchem Johannes vor andern Jüngern, zu seinem Meister stand, worin es ihm leicht werden mußte, alles genau und zuverlässig zu erfahren [2]); II. auf den Geist des ganzen Evangeliums, welcher schon den höhern Werth desselben bezeuge und es weit über die andern drei erhebe [3]); III. auf die Eigenheiten des johanneischen Vortrags, der eben durch die Treue gegen Christi eigene Worte bisweilen Erklärungen für nöthig gehalten habe [4]); IV. auf den dogmatischen Sprachgebrauch,

1) Wegscheider. Eichhorn. Kuinöl. Bertholdt.
2) Wegscheider. Kuinöl.
3) Herder. Bertholdt u. a.
4) Eichhorn. Henke, in dem Progr. illustratur Joannes Apostolus, nonnullorum Jesu apophtegmatum in evang. suo et ipse interpres. Helmst. 1798. 4. Vergl. Gabler neuestes theolog. Journ. 2. B. S. 73. ff.

nichts hiergegen, da die Geschichte es bezeugt, daß die Beziehung dieses Ausspruches nicht so individuell zu denken, sondern mehr allgemein zu verstehen ist. Die Geschichte lehrt uns nemlich den Petrus weder als den kennen, der als Grund und Stütze der Kirche Christi ausschließlich betrachtet werden müsse, nach seinem Einflusse auf die Bildung, Ausbreitung und Befestigung derselben, noch rühmt sie ihn als den, welchem das reinste Licht der, dem Judenthum, seinem ganzen Geiste und Wesen noch, entfremdeten Christusreligion aufgegangen war. „Johannes beugt in allem vom Nationaljudenthum ab," Petrus aber konnte sich nie ganz von diesem losmachen. Dies beweisen auch die Mißhelligkeiten zwischen ihm und Paulus. Johannes giebt uns eine wahrhaftig reine christliche Darstellung des Gottesreichs. Wie das Bild in seiner Seele von Christus war niedergelegt worden, so ließ er es wieder aus derselben ins Leben hervortreten. Wie es ihm von seinem geliebten Meister war gegeben worden, so giebt er es denen wieder, in die er den Samen gleicher Liebe niederlegen, und als eine dem Himmel entsprossene, die Erde und das Leben verschönernde und veredelnde, Pflanze erziehen und pflegen wollte. Wer konnte dies, wie der Jünger, welcher an der Brust des Herrn lag und aus dieser die Geheimnisse des ewigen Lebens empfing?

II. „Der ganze Geist des johanneischen Evangeliums bürgt uns für seine Glaubwürdigkeit." Dieser Satz wurde von mehreren Kritikern zum Nachtheil der übrigen drei Evangelien gedeutet. Bertholdt findet allein im Evangelium des Johannes den wahren Jesus,

in den drei übrigen stehe er nur dem kalten rabbinischen Lehrer, dort Tiefe und Hoheit, hier Alltägliches und Seichtes, selten eine erhabene Idee, einen höheren Schwung [1]). Diese, wenn sie sich nachweisen ließe, allerdings bedeutende Differenz, sucht Bertholdt daraus zu erklären, daß Johannes Vorarbeiten zu seinem Evangelium gesammelt, und diese gleich Anfangs in aramäischer Sprache verzeichneten Notizen, später bei der Ausarbeitung des Ganzen in griechischer Sprache benutzt habe, die übrigen Evangelisten dagegen meistens aus der Tradition geschöpft und nur selten die eigenen Worte Jesu wieder gegeben hätten. Die Gründe, durch welche Bertholdt diese Hypothese zu befestigen sucht, sind folgende. 1. Im Ev. Joh. sind künftige Ereignisse unbestimmter vorhergesagt, als in den drei ersten Evangelien; dies kam daher, weil diese aus dem Erfolge die Aussprüche erweiterten, welches aber Johannes bei den früher aufgezeichneten Daten nicht konnte. 2. Unbedeutende Zwischenworte sind bei Johannes eingewebt, z. B. K. 14, 31., die unmöglich aus dem Gedächtniß uns überliefert werden konnten, da sie in keiner Sachverbindung stehen. 3. Es liegen Lokalbeziehungen in Jesu Reden bei Johannes, die nothwendigerweise hätten verloren gehen müssen, wenn sie blos von Johannes im Gedächtniß wären aufbewahrt worden. K. 7, 37. 38. K. 8, 12. K. 15, 1 ff.

---

1) Verosimilia de evang. Joh. Erlang. 1805. Dessen Einl. 3. Thl. S. 1302 ff. Vergl. Wegscheider Einleitung S. 270 ff.

Man sieht es aber diesen Gründen schon auf den ersten Blick an, daß hier Vermuthung auf Vermuthung gebaut und also nichts bewiesen wird. Daß es eine durchaus unrichtige und unerweisliche Ansicht der evangelischen Geschichte ist, welche in den Evangelien zwei ganz verschiedene und durchaus unvereinbare Darstellungen von Christo findet, haben wir schon zu zeigen uns bemüht. Bemerkenswerth aber ist es, daß Bertholdt das Evangelium des Johannes gerade eben so sehr auf Kosten der übrigen Evangelien erhebt, wie Bretschneider jenes unter diese herabsetzt. Man sieht auch hieraus, wie unverkennbar ein gewisser Geschmack oft selbst die historischen Ansichten der Kritiker bestimmt.

Die Meinung Bertholdt's, daß der Apostel Johannes noch zu Jesu Lebzeiten schriftliche Bemerkungen zu künftigem Gebrauche verfasset habe, ist sowohl a. ganz unerweislich, als b. ganz überflüssig.

a. Das unerweisliche, welches in dieser Hypothese liegt, fällt leicht in die Augen, da sie auf der Voraussetzung beruht, daß Johannes sonst so nicht hätte schreiben können. Wer sieht nicht, wie ganz ohne Halt diese Behauptung dasteht? Der von Bretschneider und seinen Vorgängern angeregte Zweifel, daß Johannes vielleicht gar nicht schreiben konnte, läßt sich aus Apg. 4, 13., wo er und Petrus ἄνθρωποι ἀγράμματοι und ἰδιῶται genannt werden, nicht rechtfertigen. Denn ἀγράμματος bedeutet in jener Stelle nichts anders als ungelehrt, der nicht in den Schulen der Schriftgelehrten die Auslegung der heiligen Bücher studirt hat. Dies wird bestätigt durch

Joh. 7, 15. πῶς οὗτος γράμματα οἶδε, μὴ μεμαθηκώς? Ungefähr gleichbedeutend mit ἀγράμματος ist ἰδιώτης, einer der blos seine Muttersprache kennt. 1 Cor. 14, 16. 23. 24. Paulus nennt sich ἰδιώτης τῷ λόγῳ, ohne daß er dadurch etwas anders andeuten wollte, als daß er frei sey von eitler Künstelei im Vortrage. Da es wahrscheinlich ist, daß der Vater des Johannes, Zebedäus, (Zibdai. Zabdi. Matth. 4, 21. 10, 2. 20, 2.) zu der wohlhabendern Klasse im Volke gehörte [1]), wenn er gleich nur Fischer am See Genesaret war; so dürfen wir auch annehmen, daß unser Apostel den in solchen Fällen gewöhnlichen Unterricht erhalten habe [2]). Wir haben also keinen hinreichenden Grund, es zu bezweifeln, daß Johannes wirklich im Stande war, sich des Schreibens als eines Mittels zur Aufbewahrung des Gehörten bedienen zu können. Aber eine andere Frage ist: kann es als wahrscheinlich gedacht werden, daß er dasselbe anwandte? Man denke doch nur an das ganze Verhältniß Jesu zu seinen Jüngern, an die Art und das Wesen seiner Lehre, an den Zweck derselben, der lebendiger Geist und thätiges Leben, und keine todte Lehre des Buchstabens war. Das ganze höhere Leben derer, die um ihn waren und ihn

1) Vergl. Wegscheider Einl. S. 17.

2) Nach Gemara Sotæ (Buxtorfii synag. Jud. c. VII.) ward es hart getadelt, wenn jemand, der nicht zu der niedrigsten Volksklasse gehörte, seine Söhne nicht von dem Gesetz unterrichtete. Solche heißen עם הארץ populus terræ illiteratus, profanum vulgus, und wurden den תלמידי חכמים, discipulis sapientum, entgegengesetzt.

hörten, sollte durchdrungen, erfüllt und geläutert wer-
den von dem heiligen Geiste der Feuertaufe, nicht aber
sollte ängstlich dafür gesorgt werden, daß das, was in
ihre Seele niedergelegt ward, durch äußere Mittel dem
bloßen Gedächtnisse gesichert wäre. Welche kleinliche
Vorstellung von Christi Lehr- und Wirkungsart liege
doch in der Meinung, daß an ein augenblickliches Auf-
zeichnen des Gehöreten und Gesehenen von den Apo-
steln auch nur sey gedacht worden! Wer erkennt nicht
darin die Uebertragung moderner Art und Ansicht, die
das Leben zum Buchstaben macht, auf jene alte merk-
würdige Zeit, wo der Buchstabe Geist und Leben ward?
Der Geist und das Leben des Gottesreiches ward ja
erst da den Jüngern ganz begreiflich, als sie die ganze
hohe Bedeutung der Sendung Jesu Christi erkannt
hatten, und selbst für dieses Reich, als die Erstlinge
und Verbreiter der Heilslehre zugleich, mit einer über
alles Irdische sie erhebenden Kraft ausgestattet waren.
Da erst mußte einem Apostel, wie Johannes war, je-
des Wort seines großen Meisters in seiner ganzen Fülle
und Tiefe, jede That und Begebenheit in ihrer heiligen
Bedeutung klar werden. Da mußte besonders das
Wort Christi, daß er noch manches zu sagen habe, daß
aber die Zeit noch nicht vorhanden sey, seiner Seele
ein Lichtstrahl seyn auf dem Wege des Glaubens, da
mußte es sich ihm, wie ein heiliges Vermächtniß eines
geliebten Dahingeschiedenen, dessen Inhalt erst nach
seinem Hingange bekannt wird, aufschließen, da mußte
er erkennen, was das große Geschäft des Paraklets
sey und wozu es führe. Es streitet daher die Hypo-
these Berthold's ganz und gar mit dem Geist des

Zeitalters Christi und der Apostel, und sie beweist nur, daß ihr Urheber die Vergangenheit im Spiegel der Gegenwart sah und dadurch ein undeutliches und gemischtes Bild von ihr erhielt.

b. Man sieht aber auch nicht, warum man zu einer solchen Vermuthung seine Zuflucht nehmen sollte. Sie ist ganz überflüssig. Sie setzt ein großes Mißtrauen gegen das Gedächtniß des Johannes voraus. Wie schlecht würde es überhaupt um unsere heiligen Urkunden stehen, wenn wir annehmen müßten, ihre Verfasser hätten sich an alles erst durch schriftliche Berichte wieder erinnern müssen! In den Zeiten, wo man wenig schrieb, wurde schon dadurch das Gedächtniß mehr geübt und man war daher auf die mündliche Ueberlieferung verwiesen, wo man nicht selbst Augen- und Ohrenzeuge gewesen war, und es konnte allerdings in jenen frühen Zeiten diese Quelle nicht so trübe fließen, wie dies späterhin, als schon allerlei fremdartige Zusätze dazu gemacht waren, der Fall seyn mußte. Johannes war selbst Zeuge der Worte und Thaten Christi gewesen. Es trugen noch besondere persönliche Verhältnisse und Lebensumstände dazu bei, ihm jedes Wort, jede That Christi, jede Begebenheit, die sein Leben auszeichnete und sein Streben verherrlichte, tiefer in die Seele einzuprägen und in derselben zu erhalten. Unter solchen Umständen ist schon ein ganz gewöhnliches Gedächtniß der Nachhülfe schriftlicher Erinnerungsmittel nicht bedürftig. Nimmt man aber nun eine lebhafte Einbildungskraft, wie sie Johannes besaß, die bei dem Andenken an gewisse Lagen und Verhältnisse der Vergangenheit, gleich wieder alles herstellt wie es

ehemals war, zu einem starken und treuen Gedächtnisse, welches dem Johannes abzusprechen kein Grund vorhanden ist, hinzu, wer sollte da die Bertholdsche Hypothese für höchst überflüssig zu erklären, sich nicht gedrungen fühlen?

Was wir hier im Allgemeinen gegen diese Meinung von früher abgefaßten Denkwürdigkeiten des Johannes eingewandt haben, wird nicht gehoben durch die besondern Beweise, welche Bertholdt, und nach ihm Wegscheider, für dieselbe anführte und geltend zu machen suchte. Daß Christus sich bei Johannes „unbestimmter und undeutlicher über seine künftigen Schicksale ausdrückt," ist ganz im Geiste dieses Evangeliums, das immer die ungewöhnlichere und höhere Seite der Begebenheiten auffaßt und darstellt, und dann folgt daraus doch nur, daß Johannes die Worte Jesu treuer, und unvermischt mit den, erst aus dem Erfolg hinzugekommenen, Erweiterungen wieder gegeben habe. Das stimmt aber auch sehr zu dem Ganzen und setzt keinesweges eine gleichzeitige schriftliche Aufzeichnung voraus. Was hätte Johannes, wenn er es nicht für das höchste Gesetz seiner Darstellung gehalten hätte: Jesu Worte treu wiederzugeben, abhalten können, die unbestimmteren Aussprüche aus dem Erfolg zu vervollständigen und zu erweitern?

Gegen die Bemerkung, daß die eingeschalteten unbedeutenden Zwischenworte von einer an Ort und Stelle gemachten Aufzeichnung zeugen sollen, kann man schon im allgemeinen einwenden, daß ein einziges Beispiel diese Meinung noch nicht rechtfertige. Freilich scheinen die Worte K. 14, 31. ἐγείρεσθε, ἄγωμεν ἐντεῦθεν,

— dies ist das einzige Beispiel, — auf den ersten Blick weder mit dem Vorhergehenden, noch mit dem Nachfolgenden in Verbindung zu stehen; aber müssen sie denn nun nothwendigerweise aus den „Notizenblättern" des Johannes geflossen, und von ihm, ohne daß er sich auch nur im geringsten erinnerte, wann, wo und zu welchem Zwecke sie von Jesu gesprochen wurden, aufgezeichnet seyn? Wozu hätte er solche unbedeutende Worte aufbewahren sollen und mit ängstlicher Gewissenhaftigkeit in sein Evangelium eintragen, wenn er selbst sich nicht einmal etwas Bestimmtes dabei denken konnte und überdies doch so manches andere ausließ? Darf man nicht vielmehr annehmen, daß sie hier weder ohne Bedacht von Johannes hingesetzt sind, noch ohne Bedeutung für den Sinn des Ganzen dastehen? Sie deuten eben so kurz, als bezeichnend auf die Veränderung der Scene hin, und enthalten einen Wink Christi, daß nun die große schmerzenreiche Stunde herannahe, daß er ihr freiwillig entgegengehe: „lasset uns aufstehen und von hinnen gehen!" Es darf überhaupt nicht vergessen werden, daß Johannes mehr den innern Zusammenhang der erzählten Thatsachen, als die bloße äußere Ordnung der Zeitfolge berücksichtigt, obgleich hiedurch nur angedeutet werden soll, daß dies auf das Wesen seines Evangeliums überhaupt den bedeutendsten Einfluß hatte, nicht aber, daß Zeit- und Sachordnung in demselben mit einander in Widerspruch sind. Wir sind im Gegentheil davon überzeugt, daß im Evangelium des Johannes beide in Einklang mit einander stehen. Mit dem Fortschreiten der Erzählung sieht man auch die Zeit sich

entwickeln. Am Schlusse des Evangeliums (vom 15. K. an) tritt es immer deutlicher hervor, daß Johannes im Geiste des Christenthums redete, und weniger einzelne Begebenheiten hervorzog. Immer stärker drängt sich die Fülle der Ideen, je näher der feierliche Augenblick, wo die Welt einen augenblicklichen Sieg über das Göttliche gewinnen sollte, um ihn für alle Zukunft zu verlieren, heranrückt, eine gewisse erhabene Todesahndung geht durch den letzten Abschnitt des Evangeliums, es ist als kämpfte der Schmerz der Trennung mit der heiligen Freude über die ewige Vereinigung durch den Geist der Liebe. Da waren kurze Andeutungen dem Johannes genug. Erfüllt von dem großen Bilde und dem hohen Gefühl des Ganzen, durfte er wohl am wenigsten hier, wo die Katastrophe angedeutet wird, der Nachhülfe durch einzelne aphoristische Notizen, „die er selbst nicht einmal gehörig zu ordnen vermogte.“ (!) Wer kann es für möglich halten, daß einem für jedes Große und Bedeutungsvolle empfänglichen Gemüth, wie das des Johannes war, nicht jedes Wort, das mit Beziehung auf den letzten schweren Kampf Christi gesprochen ward, unvergeßlich seyn mußte? Wie tief mußte der Eindruck seyn, welchen die Worte auf seine Seele machten, durch welche Jesus sich seinen Feinden in die Hände lieferte! Wer mag hier nur daran denken, daß er dergleichen unvergeßliche Worte hätte aufschreiben müssen, und dem noch am Ende hätte vergessen können, bei welcher Gelegenheit er sie gehört habe? Dies streitet nicht blos gegen alle psychologische Wahrscheinlichkeit und gegen die gemeinliche Erfahrung; sondern verräth eine viel

— dies ist das einzige Beispiel, — auf den ersten Blick weder mit dem Vorhergehenden, noch mit dem Nachfolgenden in Verbindung zu stehen; aber müssen sie denn nun nothwendigerweise aus den „Notizenblättern" des Johannes geflossen, und von ihm, ohne daß er sich auch nur im geringsten erinnerte, wann, wo und zu welchem Zwecke sie von Jesu gesprochen wurden, aufgezeichnet seyn? Wozu hätte er solche unbedeutende Worte aufbewahren sollen und mit ängstlicher Gewissenhaftigkeit in sein Evangelium eintragen, wenn er selbst sich nicht einmal etwas Bestimmtes dabei denken konnte und überdies doch so manches andere ausließ? Darf man nicht vielmehr annehmen, daß sie hier weder ohne Bedacht von Johannes hingesetzt sind, noch ohne Bedeutung für den Sinn des Ganzen dastehen? Sie deuten eben so kurz, als bezeichnend auf die Veränderung der Scene hin, und enthalten einen Wink Christi, daß nun die große schmerzenreiche Stunde herannahe, daß er ihr freiwillig entgegengehe: „lasset uns aufstehen und von hinnen gehen!" Es darf überhaupt nicht vergessen werden, daß Johannes mehr den innern Zusammenhang der erzählten Thatsachen, als die bloße äußere Ordnung der Zeitfolge berücksichtigt, obgleich hiedurch nur angedeutet werden soll, daß dies auf das Wesen seines Evangeliums überhaupt den bedeutendsten Einfluß hatte, nicht aber, daß Zeit- und Sachordnung in demselben mit einander in Widerspruch sind. Wir sind im Gegentheil davon überzeugt, daß im Evangelium des Johannes beide in Einklang mit einander stehen. Mit dem Fortschreiten der Erzählung sieht man auch die Zeit sich

der Tradition geschöpft; darf man gewiß keine Schwierigkeit darin finden, daß Jesus hier das Bild des ausströmenden Wassers gebrauchte, mag man nun die Lokalbeziehung zugeben, oder nicht.

Es klingt fast sonderbar, wenn Dr. Bretschneider behauptet: Jesus hätte durch seine Rede die Feierlichkeit des Wasserausgießens stören und ruhmsüchtig erscheinen müssen, indem er gleichsam mit Gewalt die Gelegenheit zu reden an sich gerissen hätte. Als hätte, wenn wirklich zwischen Jesu Rede und jener Feierlichkeit eine Beziehung stattfand, diese nicht ohne das störende Dazwischendrängen stattfinden können! Aber was soll man zu Einwendungen sagen, wie die folgende: Dr. Br. meint, das Bild, dessen sich Jesus bediente, stimme nicht einmal mit der Sitte überein, da nemlich jenes Siloahwasser ausgegossen, aber nicht — getrunken wurde!?

Das bedeutsame Wort K. 8, 12. ἐγώ εἰμι τὸ φῶς τοῦ κόσμου! — soll sich auf das am Laubhüttenfeste im Vorhofe der Weiber gewöhnliche Lichteranzünden beziehen. War denn dies Bild etwas so ungewöhnliches, daß Jesus nur durch den Anblick der brennenden Lichter hätte darauf geführt werden können? Und angenommen, aber nicht zugegeben, daß wirklich diese Beziehung des innern Wortes auf die äußere Erscheinung vorhanden war, wie darf man denn aus dem Stillschweigen des Johannes darüber, den sonderbaren Schluß machen, daß er in seinen „Notizblättern" nichts darüber aufgezeichnet fand, bei welcher Gelegenheit Jesus das gesagt habe und sich auch selbst gar nicht mehr darauf besinnen konnte? Warum muß nun

ferner K. 15, 1 ff. und K. 10, 1 ff. in der Nähe eines Weinberges, oder beim Anblick einer Heerde Schafe gesagt seyn? Heißt das nicht alles freie Leben und jede höhere Anregung, die sich in solchen bildlichen Reden kund geben, recht eigentlich in den Staub und zum gemeinen Alltagswort herabziehen und entwürdigen? Wie ganz ohne innere Wahrscheinlichkeit ist die Behauptung, daß aus solchen bildlichen Reden geschlossen werden dürfe, Johannes habe sie gleich aufgeschrieben, ohne jedoch die Ortsbeziehungen zu bemerken, und habe diese späterhin vergessen! Er verlor also gleichsam den Schlüssel zu der Geheimschrift. — Darf man aber aus dem Stillschweigen des Johannes hier überhaupt etwas folgern, so ist es nur das: da er sonst Erklärungen hinzuzufügen pflegt, wo er auf jüdische Alterthümer kommt, damit er auch von den griechischen Christen, die ihn lasen, verstanden würde, wie dies z. B. I. 39. 42. 43. II. 6. III. 23. V. 2. VI. 4. VII. 2. IX. 7. XI. 18. XIX. 3. 17. 40. der Fall ist; so können wir mit einiger Wahrscheinlichkeit annehmen, daß in den von Bertholdt erwähnten Stellen keine antiquarischen und lokalen Beziehungen vorkommen, sondern nur allgemeine Bilder gesehen werden dürfen; da sonst wohl Johannes der Sache erwähnt haben würde. Diese Folgerung ist wenigstens durch die Eigenthümlichkeiten des Evangeliums analogisch begründet.

Die Erwähnung des *πέραν τῆς θαλάσσης* K. 7, 26. und des *Καπερναούμ* v. 59. soll beweisen, daß in dieser Rede zwei zu verschiedener Zeit gehaltene verschmolzen sind. „Johannes hatte hier — heißt es —

zwei verschiedene Notizen vor sich, die er nicht mehr genau zu trennen wußte." Also immer wird vorausgesetzt, daß Johannes sich dessen, was er gesehen, gehört und mit erlebt hatte, was auf ihn ohnehin einen so bleibenden Eindruck machte, nicht mehr erinnerte! Der Ausdruck πέραν τῆς θαλάσσης soll die Duplicität der zusammengeworfenen Reden beweisen? Und warum könnte denn dieser Ausdruck mit Καπερνασύμ nicht dasselbe bedeuten? V. 24. heißt es, die Juden seyen nach Kapernaum gekommen, um Jesum zu suchen und gleich darauf v. 25. wird statt dessen πέραν τῆς θαλάσσης gesagt. Das dürfte doch wohl ein starker Beweis für die Identität dieser Ausdrücke seyn.

Ferner enthält die Rede keine innern Merkmale, woraus sich schließen ließe, daß sie aus zwei verschiedenen bestände. Gesetzt, Johannes hätte hier zwei Vorträge Jesu, die in ihrem Wesen Eins waren, zu einem Ganzen verbunden, kann dies denn nur dadurch geschehen seyn, daß er sie, von seinen schriftlichen Notizen verlassen, gehörig zu ordnen nicht mehr im Stande war [1])?

Es läßt sich eben so wenig beweisen, daß Johannes die Reden Jesu gleich habe aufschreiben müssen, um sie uns wieder geben zu können, als sich der aramäische Urtext des Evangeliums aus angeblichen Uebersetzungsfehlern vertheidigen läßt [2]). Die Glaubwür-

1) Eichhorn Einl. Th. 2. S. 267.

2) Bolten Bericht von Jesu dem Messia nach dem Johannes. Altona 1797. Dagegen: Schmidt Bibl. f. Krit. u. Exegese. B. 2. St. 2. S. 281. Wegscheider Einl. S. 274. Eichhorn Einl. Th. 2. S. [illegible] ff.

digkeit des Apostels würde aber eher verlieren, als gewinnen durch ein solches Benutzen früher gesammelter Bemerkungen, da dadurch dem Johannes alle lebendige Theilnahme an der gegenwärtigen Gestalt seines Evangeliums abgesprochen würde, indem er demselben nur deswegen diese Gestalt gab, weil er mit seinen schriftlichen Aufzeichnungen nichts anders anzufangen wußte, als sie „soweit er es vermogte" (Bertholdt) zu ordnen, oder vielmehr an einander zu reihen. Wie sonderbar erscheint doch bei einer solchen Voraussetzung das Evangelium! Johannes wäre dadurch ja eigentlich sein eigener Abschreiber gewesen, ohne immer selbst genau zu wissen, was er schriebe. Woher käme dann diesem Evangelium das Leben und der Geist, welche sich uns in demselben offenbaren, und jeden unbefangenen Geist ansprechen?

Indem wir also völlig einstimmen in die Behauptung, daß der Geist des Evangeliums Johannis für dessen Glaubwürdigkeit bürge; können wir doch die Art, wie Bertholdt dieses zu bestätigen suchte, keineswegs statthaft nennen. Wir fürchten nicht, daß man uns deswegen tadeln wird, daß wir etwas ausführlich die Hypothese Bertholdt's prüften. Da wir mit Dr. Bretschneider über den Fall selbst einig waren, glaubten wir um so mehr unsere Gegenrede führen zu müssen, weil wir mit derselben einen ganz andern Zweck verbanden, als er mit der seinigen verbindet.

III. Daß Johannes treu die Reden Jesu wiedergegeben habe, scheint auch aus der ihm eigenen Art, Erklärungen dunkler Worte hinzuzufügen, hervorzugehen. Beispiele sind K. 2, 19 ff. 7. 37 ff. 12, 32—34.

21, 18 ff. 22. 23. — Dies ist eben so natürlich als wahrscheinlich. Es zeigt sich in diesem Bestreben des Johannes, die Worte Jesu in ihrer ursprünglichen Gestalt wiederzugeben, eine Gewissenhaftigkeit und eine Ehrfurcht gegen den tiefen Sinn des Wortes, das er von Christo vernahm, wie wir sie ganz von diesem Apostel erwarten. Gab er eine Erklärung, so gehörte diese ganz ihm an, und Christi Wort blieb, wie er es geredet hatte.

Nach Dr. Bretschneider's Meinung soll sich freilich die Sache anders verhalten. Johannes soll in der Tradition, oder in für uns verloren gegangenen Schriften, manches dunkle und undeutliche gefunden haben, welches er freilich beibehielt, aber doch durch eine Erklärung auf gut Glück zu erläutern suchte. Wir wollen sehen, ob sich für diese Meinung, welche die spätere Entstehung des Evangeliums voraussetzt, hinreichende Gründe anführen lassen.

Joh. 2, 19. λύσατε τὸν ναὸν τοῦτον, καὶ ἐν τρισὶν ἡμέραις ἐγερῶ αὐτόν. „Matthäus und Marcus sagen gar nichts davon, daß Jesus jemals so etwas behauptet habe, sondern rechnen diese Aussage offenbar zu den ψευδομαρτύριαις. Der Evangelist nahm daher diese Rede entweder aus der Tradition, oder aus irgend einer verlorenen Schrift, und sah diesen Ausspruch um so eher für Wahrheit an, da er selbst sehr geneigt war zu allegorischen, undeutlichen und mystischen Reden. Aber die mystische Erklärung des Evangelisten ist falsch und Jesus selbst hat schwerlich diese Worte wirklich und so gesprochen."

Es ist geradezu unrichtig, daß Matthäus (26, 60. 61.) und Markus (14, 58.) diesen Ausspruch Christi für eine Erdichtung der falschen Zeugen erklärt haben sollen. Diese Zeugen sagten aus, was, im eigentlichen Sinne genommen, von den Juden für eine Religionsspötterei angesehen werden mußte. Diese falsche Deutung der Worte Christi, nicht die Worte selbst, war das falsche Zeugniß. Daß diese Worte keine Erfindung der falschen Zeugen, oder derer, von denen sie erkauft waren, seyn konnten, geht aus Matth. 27, 40. Mark. 15, 29. (vergl. Apg. 6, 11—14.) hervor. Sie hatten einen tiefen, wenn gleich nicht den rechten, Eindruck gemacht auf die Hörer [1].

Was aber die Interpretation des Johannes selbst betrifft, so ist nicht zu läugnen, daß sie weniger dem Sinne Christi und dem Zusammenhange angemessen scheint. Christus dachte hier, wo es auf die Heiligkeit des Religionskultus und auf die Aufrichtigkeit der frommen Gesinnung ankam, schwerlich an etwas ande-

1) Ob die Tempelreinigung einmal, oder zweimal, und zu welcher Zeit sie geschehen sey? darüber sind neuere und ältere Ausleger uneinig. Obgleich nun allerdings die Meinung der drei übrigen Evangelisten, nach deren Berichten sie am letzten von Jesu gefeierten Paschafeste geschehen seyn soll, für die Neuheit des Eindrucks jenes Ausspruches angeführt werden und auf diese Art in eine sehr natürliche Verbindung mit der letzten Lebensperiode Jesu treten könnte; so scheint uns doch die entgegengesetzte, durch des Johannes Bericht begründete, mehr für sich zu haben. Vergl. hierüber Lücke Commentar. Th. 1. S. 542 ff.

res, als an das neue Gottesreich, das er zu stiften gesandt war. Es mußten daher die Worte Jesu sich auf diesen innern und höhern Sinn beziehen. „Gebt dieses verkehrte Wesen eures an dem Dienst des sichtbaren Tempels hangenden Religionsceremoniels auf, und in kurzer Zeit will ich unter euch einen unsichtbaren Tempel, die wahre Gottesverehrung des Geistes, aufbauen“ — dieser war unstreitig der wahre Sinn des Ausspruches Jesu. Für den gegenwärtigen Fall konnte er sich doch unmöglich auf seine künftige Auferstehung berufen wollen, da dieser Fingerzeig von den Juden nicht verstanden werden konnte. Gegen diese Erklärungsweise scheint auch K. 20, 9. zu streiten. Wenn durch jene Auferstehung seine höhere Natur verherrlicht werden sollte, so bezog sich auf den gegenwärtigen Augenblick sein Ansehen als Religionsstifter und als solcher rief er jetzt den Juden zu, nicht länger in diesem verblendeten Zustande zu leben, der sie immer weiter von dem wahren ewigen Leben abführte, nicht länger dem Tempeldienst anzuhangen, sondern zu folgen der Stimme, die zu ihnen redete von dem ewigen Leben. Daß die Juden ihn nicht verstanden in ihrer Dumpfheit, sondern bei dem Worte, welches ihrem Tempel den Untergang zu drohen schien, von dem dummen Anstaunen zu sich selbst rechtfertigender Erbitterung übergingen, ist leicht begreiflich. Aber sowohl die sententiöse Kürze, als die anscheinende Dunkelheit des Ausspruches Jesu, passen ganz zu dem innern Unwillen, der sich in ihm regen mußte, als er sah, wie der blos äußere Gottesdienst sich mit der gemeinen Gewinnsucht an einem und demselben Orte zu-

sammenfand, und zu der Absicht Jesu, durch ein kräftiges und inhaltvolles Wort die Aufmerksamkeit und das Nachdenken über den gegenwärtigen Zustand der Dinge mächtig anzuregen. Daß ein tieferer Sinn, als der blos äußere, in diesen Worten lag, mußte denen, die auch nur wenig darüber nachdachten, leicht klar werden. Das Wort war daher nicht verloren, wenn Jesus auch anfangs nicht blos nicht verstanden, sondern sogar mißverstanden wurde. Dies geschah ja überdies nicht zum ersten Male. Hier war es gewiß nicht nöthig, den Irrthum zu lösen, der sich bald von selbst aufklären mußte [1]. Eine Erklärung wäre ohnehin den Juden, die für sie keinen Sinn hatten, eben so unverständlich gewesen, ihrer wahren Bedeutung nach, als das einfache Wort selbst, wenigstens eben so unglaublich. Uebrigens gab es kein Wort, wodurch die Juden so hätten erschüttert werden können, als durch das vom Niederreißen ihres Tempels. An diesem hing der Stolz der Nation, und ihre Hoffnung künftiger Größe. Tempel, Religion und politische Existenz waren den Juden Vorstellungen, die sie nicht zu trennen wußten. Uns scheint es geradezu vermessen zu seyn, sagen zu wollen: so oder so hätte Jesus in diesem, oder jenem Verhältnisse reden und handeln müssen, dann wäre er verstanden worden. Indeß ist es nicht diese Ansicht überhaupt, sondern die angegebenen Gründe sind es hier insbesondere, die uns davon überzeugt

---

1) Daß sich übrigens die von Johannes gegebene Erklärung auch nicht grammatisch vertheidigen läßt, zeigt Lücke Comment. S. 546.

haben, daß der obige Ausspruch Jesu, ob er gleich von vielen Juden nicht verstanden, von noch mehreren mißverstanden, und von den meisten verdreht worden seyn mag, wie Ort und Zeit übereinstimmte, daß er ganz dazu geeignet war, die reifen Gemüther zu ergreifen und, aus der Tiefe des Wesens Christi hervorgehend, vollkommen charakteristisch seiner hohen Bestimmung entsprach. Ueber K. 7, 37. 38. haben wir schon oben (S. 139) das Nöthige gesagt.

K. 12, 32 ff. vergl. 8, 14. so wie auch K. 21, 18 ff. 20. 23. sollen, nach Br., aus der Tradition, oder aus einer uns unbekannten schriftlichen Quelle geflossen seyn. Uns scheint diese Voraussetzung eben so unerheblich, als unerweislich und unhistorisch. Mag nun Jesus, wie einige wollen, durch das ὑψωθῶ seine künftige Todesart, oder, wie andere annehmen, seine Rückkehr zum Vater haben andeuten wollen, so liegt in der Erklärung des Evangelisten ein Grund für die unveränderte Gestalt der Worte Christi. Warum hätte ein späterer, alles nach seinen individuellen Ansichten bildender Verfasser des Evangeliums, nicht alle dergleichen undeutliche, in seinen Quellen vorgefundene, Worte, gleich durch einen kleinen Zusatz, oder durch irgend eine Modifikation derselben, seinen Lesern zu verdeutlichen suchen sollen. Hier hätte durch den Zusatz ἐν τῷ σταυρῷ die ganze Erklärung vermieden werden können. Ueberhaupt würde ein späterer Commentator der Aussprüche Jesu sich gehütet haben, solche Interpretamente einzuflechten, die ihn leicht hätten verrathen können, da bei so später Bekanntwerdung eines Evangeliums diese charakteristische Abweichung von den frü-

herz Evangelien hätte auffallen müssen. Johannes der Apostel dagegen gab seine Deutung des Ausspruches Christi den hellenischen Christen, ohne einen Anstoß zu besorgen, und er mochte es um so eher für nöthig halten, da der Ausspruch an sich nicht ganz deutlich war.

Ebenso rühren auch sicher die Worte K. 21. 15 ff. 22. 23. von Johannes her. Warum soll das scheinbar Absichtliche in der dreimaligen Frage Christi nur einem spätern Verfasser angehören können? Es liegt in diesen Worten eine so schöne und milde Zurechtweisung, die Jesus dem Petrus gab, der, obgleich er Christum hatte verläugnen können, dennoch für die Ausbreitung seiner Religion vieles zu thun und zu leiden haben würde. Und warum könnten die Worte des 18. Verses: „als du jung warst, gürtetest du dich selbst und gingst wohin du wolltest: wenn du aber alt seyn wirst, dann wirst du deine Hände ausstrecken und ein anderer wird dich gürten, und hinführen, wohin du nicht willst", — nicht schon vor dem Tode des Petrus auf eine gewaltsame Todesart gedeutet worden seyn? Daß nicht blos von Altersschwäche, sondern auch von Gefahren und gewaltsamer Behandlung darin die Rede war, mußte sehr leicht einleuchten. Das „Führen gegen Willen" deutet dies schon an. Wenn man nun annimmt, — und warum dürfte man es nicht? — daß Johannes sein Evangelium nach dem Tode des Petrus schrieb, dann wird es noch viel wahrscheinlicher, daß er in jenen Worten Christi eine Vorhersverkündigung des Ausganges Petri aus dem Leben sah. Und hatte er denn darin Unrecht? Wer kann läugnen, daß

Christus den Petrus der kurz vorher, aus Furcht vor der Gefahr, seinen Meister verläugnet hatte, auf die großen Gefahren, die ihm bei der treuen Verbreitung des Evangeliums unvermeidlich bevorstehen würden, und auf den traurigen Ausgang seiner Bemühungen, aufmerksam machen wollte, um ihm zugleich anzudeuten, daß mit der Bestimmung, welcher er sich weihen wollte, weit größere Gefahren verbunden seyn würden, als die, welcher er früher unterlegen hatte. Das Dunkle in dieser Andeutung konnte gerade dazu dienen, den Petrus mit Ergebung in den Willen Gottes zu erfüllen, so wie die dadurch in ihm befestigte Ueberzeugung, für einen hohen Beruf bestimmt zu seyn, ihm Muth und Begeisterung einflößen mußte.

V. 22 und 23 können von keinem besser als von Johannes herrühren, was man auch immer dagegen sagen mag, und wie sie dastehen, tragen sie gerade das Gepräge eines johanneischen Ursprungs. Wer konnte wohl ein größeres Recht haben, als Johannes, dem Irrthum zu widerlegen, der durch Christi Ausspruch: ἐὰν αὐτὸν θέλω μένειν ἕως ἔρχομαι, τί πρὸς σέ? entstanden war, und wem hätte eben mehr daran liegen können, als ihm? Wie leicht hätte, da man darin eine Vorhersagung Christi von dem immerwährenden Leben des Apostels sah, nach wirklich erfolgtem Tode desselben, der Glaube an die Zuverlässigkeit der Worte Christi überhaupt erschüttert, und das Vertrauen auf seine Lehre geschwächt werden können! Hätte irgend jemand sich nach dem Tode des Apostels zu dieser Deutung der Worte Jesu gleichsam gezwungen gefühlt und sie den Christen mitgetheilt, dann hätte sie nicht allein

unwiderſam ſeyn müßten, ſondern ſie hätten leicht Mißtrauen gegen die Authentie des ganzen Evangeliums erwecken können. Noch vor dem Tode des Johannes mußte der Irrthum gehoben werden, und durch wen konnte dies geſchehen, als eben durch Johannes? Dies geſchieht auch auf eine charakteriſtiſche Art, indem blos die Worte Jeſu, gleichſam mit gröſſerem Nachdruk, wiederholt werden. Was ſich auf gut hiſtoriſchem Wege erklären läßt, braucht nicht der Tradition zugeſchrieben zu werden. Daß die aus den Worten Chriſti entſtandene Tradition unrichtig war, und daß man ſie gerade zu als ein Mißverſtändniß anſehen konnte, das konnte nicht beſſer gezeigt werden, als durch Jeſu Worte ſelbſt, die keinen ſolchen Sinn enthielten.

Warum ſollen wir nun daran zweifeln, daß dieſe Worte mit gewiſſenhafter Genauigkeit von dem Apoſtel wiedergegeben wurden, da ſich weder ein innerer Widerſpruch in denſelben aufweiſen, noch ein hiſtoriſches Zeugniß gegen ſie auftreiben läßt? Vorliebe für eine Hypotheſe, iſt der Hauptgrund einer immer auf Tradition, die weder erwieſen werden kann, noch nothwendig angenommen werden muß, und auf Schriften, die vielleicht nie vorhanden waren, ſich berufenden unkritiſchen Kritik. Wenigſtens ſind die Gründe, welche Dr. Br. gegen die hiſtoriſche Treue des Johannes vorgebracht hat, von keinem Gewicht, weil ſie dasjenige, was dem Evangelium eigenthümlich iſt, durch bloſſe Muthmaßungen zu entfernen und als mißlungene Verſuche eines ſpätern ungeſchickten Interpreten des traditionellen Chriſtenthums, darzuſtellen ſuchen.

IV. Die Eigenthümlichkeiten des dogmatiſchen

Sprachgebrauchs des Johannes zeigt uns, daß ihm die Lehren Christi mehr gelten, als eigene Philosopheme. „Wo nemlich Johannes selbst erklärt, braucht er den Ausdruck λόγος, um das Höhere in Christo zu bezeichnen, wo dagegen Jesus, oder der der Täufer, oder die Jünger reden, wendet er den Ausdruck πνεῦμα an, vermeidend den in Palästina unbekannten λόγος, dies spricht für seine wörtliche Treue".

Dr. Br. entgegnet hierauf: dies beweise nur eine kluge Vorsicht des Pseudojohannes, der sich sorgfältig gehütet habe, denen, die er redend einführte, ein Wort in den Mund zu legen, das ihnen nicht bekannt seyn konnte. Ferner sey λόγος nicht dem πνεῦμα synonym; sondern jener sey das Göttliche, mit dem Menschen Jesu verbunden und verherrlicht durch diesen. Aus dieser Vereinigung des Göttlichen und Menschlichen entstand der υἱὸς θεοῦ, υἱὸς μονογενὴς und υἱὸς τοῦ ἀνθρώπου, und das sey der Grund, warum K. 1, 1—14. blos des Logos erwähnt werde. Das folgende betrachte nicht mehr den Logos, sondern λόγον ἐν σαρκὶ ἐληλυθότα, υἱὸν τοῦ θεοῦ, υἱὸν τοῦ ἀνθρώπου. Durch πνεῦμα ἅγιον dagegen scheine der Evangelist freilich eine göttliche Natur zu bezeichnen, aber eine von dem λόγος verschiedene, und zwar sey diese erst nach der Taufe mit Jesu verbunden gewesen K. 1, 32 ff. und habe gezeuget vom λόγος. Aus K. 7, 39. gehe hervor, daß πνεῦμα ἅγιον vor Jesu Erhebung nicht vorhanden gewesen sey, da doch der λόγος mit Jesu verbunden war, den Menschen erschien und sie durch Jesum lehrte. Endlich sey K. 14, 16. ὁ ἄλλος παράκλητος ein

Stellvertreter des Logos, und so sey gewissermaaßen das πνεῦμα vom λόγος abhängig; denn ἐν ονόματι τοῦ υἱοῦ würde der Vater K. 14, 16. 26. oder der Sohn selbst vom Vater das πνεῦμα senden K. 15, 26. 16, 7. und das πνεῦμα würde ihnen nur das sagen, was es vom λόγος gehört habe K. 16, 13. 14. — Alles dieses beweise, daß λόγος und πνεῦμα dem Evangelisten verschiedene Hypostasen sind.

Daß Johannes in seinem Evangelium weder Jesum, noch die übrigen redend eingeführten Personen, vom Logos sprechen und lehren läßt, das beweist schon im Allgemeinen, daß die ganze Lehre vom Logos ein Versuch des Johannes war, wodurch den Hellenisten das Christenthum näher gebracht werden sollte. Aber eben der Umstand, daß Johannes der Einzige im ganzen neuen Testamente ist, der vom Logos redet, läßt uns auch schon den Schluß machen, daß Johannes unter diesem Logos nichts anders verstehen konnte, als was Christus und die übrigen Apostel unter dem Höhern und Göttlichen in Christo und durch ihn verstanden. Es konnte unmöglich im Plane des Johannes liegen, durch die Lehre vom Logos ein neues, dem Christenthum fremdes Dogma aufzustellen; sondern durch diesen, neu scheinenden, Begriff, der das Höchste des Hebraismus und des Hellenismus zugleich in sich aufgenommen zu haben schien, setzte er, indem er das Höchste des Christianismus aussprach, den darüber entstandenen Spekulationen eine Gränze und gab ihnen eine sichere Richtung. Wenigstens ging seine Absicht dahin. Die Einkleidung seines Evangeliums enthält nur eine allgemeine Charakteristik des Göttlichen in Christo und

knüpft auf diese Art die Lehre des Evangeliums weniger auffallend an die Philosopheme der Vorzeit, ohne ihr dadurch im geringsten zu schaden. Wenn nun in der einleitenden allgemeinen Charakteristik, die zugleich durch die Tiefe der Idee und durch das Aphoristische des Vortrags eine gewisse feierliche Erwartung erregt, nicht alle die Prädikate dem Logos beigelegt sind, die nachher dem Pneuma zugeschrieben werden; so geht daraus noch nicht hervor, daß Johannes sie dem Logos nicht habe beilegen können, ohne sich zu widersprechen. Der Logos, als das Göttliche, durch dessen Vereinigung mit Jesu er υἱὸς τοῦ Θεοῦ war, wurde durch diese Vereinigung in seinem Wesen nicht verändert, sondern blieb, was er vor seiner Erscheinung ἐν σαρκὶ gewesen war. Es bedarf hier nicht der ausführlichen historischen Untersuchung über die Ausdrücke רוּחַ יְהוָה, רוּחַ אֱלֹהִים, חָכְמוֹת, σοφία, (Sir. 24, 2 ff.) πνεῦμα Θεοῦ, λόγος, um das für unsern Zweck Hinreichende zu sagen. Es kommt nemlich hier nicht sowohl auf die historische Bildung dieser Ausdrücke an, als auf die Bestimmung des Verhältnisses der beiden letzten im Evangelium des Johannes [1]). Dieses aber

---

1) Eine historisch-philosophische Darstellung der Idee vom Logos würde hier nicht an ihrer Stelle seyn. Wir glauben uns hier um so eher auf das Exegetische des Gegenstandes beschränken zu dürfen, da der neueste Commentator unseres Evangeliums, Lücke, (Comment. 1 Th. S. 241 ff.) über den Logos ausführlich gesprochen hat, wenn gleich die Art nicht von vielen gebilligt werden dürfte.

läßt sich aus den allgemein bekannten Aussprüchen des Johannes selbst zur Genüge bestimmen. — Philosophische Bestimmtheit der Begriffe darf man im Allgemeinen eben so wenig von dem Apostel Johannes, als von irgend einem andern neutestamentlichen Schriftsteller erwarten. Man darf daher auch nicht von einer allgemeinen Bestimmung des Begriffs von Logos und Pneuma ausgehen, um darnach ihr Verhältniß zu einander im johanneischen Sprachgebrauch festzusetzen. Es kommt hier nur darauf an, ob sich aus den Prädikaten, welche Johannes beiden beilegt, ihre wesentliche Differenz ergebe, oder ob sich das Gegentheil erweisen lasse?

Die Stellen, aus welchen man den wesentlichen Unterschied zwischen dem Logos und Pneuma in dem Evangelium des Johannes hat darthun wollen, beweisen höchstens nur, daß Johannes dem Pneuma Prädikate beigelegt habe, die er dem Logos nicht ausdrücklich zutheilte, aber nicht, daß sie dem Logos nicht zukommen. Es ist durchaus unerweislich, daß Johannes, weil er in der Einleitung nicht vom Pneuma spricht, eine Zeitfolge in der Verbindung des Logos und des Pneuma in Christo angenommen habe. K. 1, 14. soll doch wohl nicht die hypostatische Verschiedenheit des Logos und Pneuma beweisen? Wie läßt sich nach dieser Stelle behaupten, daß das Pneuma erst habe vom Logos zeugen müssen? Der Täufer sagt uns nur, daß er durch die Begebenheit bei der Taufe Christi erst ganz davon wäre überzeugt worden, daß der es sey, den man erwarte. Vom Himmel ausgerüstet, ward er vom Himmel bestätigt zu dem großen Werke. Es ist also hier nur die Rede von der Ueberzeugung, des

Täufers, nicht von der in Christi Natur durch die Taufe hervorgebrachten Veränderung. Wir müßten sonst annehmen, daß Christus der Taufe bedurfte, um Christus zu werden.

Gesetzt aber, die Verbindung des göttlichen Prinzips mit Jesu wäre durch die Taufe gleichsam vollendet worden; wie kann denn K. 7, 39. beweisen, daß vor Christi Erhebung kein Pneuma da gewesen sey? Das wäre doch ein offenbarer Widerspruch. Es kann daher nur von dem auch den Christen mitzutheilenden heiligen Geiste, d. h. jener das Göttliche auch in ihnen zu der höchsten Stufe des rein geistigen Lebens erhebenden Kraft, die nur nach Christi Hingang mitgetheilt werden konnte (S. 155.), die Rede seyn. Wer kann hier an eine verschiedene Hypostase denken wollen? Dasselbe kann von dem Logos gesagt werden, ohne daß dadurch im Geringsten das Wesen des Christenthums überhaupt, oder des johanneischen Evangeliums insbesondere verändert wird. Logos und Pneuma bezeichnen beide das Göttliche in Christo, und wie könnte Johannes dieses Göttliche der Zeit und der Wirkung nach verschieden gedacht haben, ohne dem Urheber des Christenthums selbst zu widersprechen? Eben daher kann auch K. 14, 16. ἄλλος παράκλητος nur die wirkende Kraft des göttlichen Geistes seyn. Aber ein ἄλλος war er nicht seinem Wesen, sondern nur seiner Wirkungsart nach. Jetzt waren die Jünger noch Zeugen dessen, was im Fleische wandelnd die göttliche Kraft, der göttliche Geist unter den Menschen wirkte, bald aber würden sie des göttlichen Geistes Wirken nicht mehr κατὰ σάρκα erfahren, sondern den im Verbor-

genen wirkenden, nur κατὰ πνεῦμα unter ihnen verweilenden und thätigen, auf andere Art erkennen [1]). Wir können uns daher nicht überzeugen, daß im Evangelium Johannis ein wesentlicher Unterschied gemacht werde, zwischen dem λόγος und dem πνεῦμα, und halten dafür, daß der λόγος des Johannes nur eine geschichtlich verschiedene Form für das christliche Dogma vom πνεῦμα sey, daß es aber schon im Wesen des Christenthums liege, eine Identität zwischen diesem und jenem zu statuiren.

Was gegen die Meinung eingewandt wird, daß die hart scheinende Aeußerung „das Fleisch Christi essen, und sein Blut trinken", viele zum Abfall bewegt habe, und das Nachfolgende, K. 6, 61 — 64. dadurch nur um so glaubwürdiger berichtet sey, dürfte nicht bewiesen werden können. Nicht das v. 64 und 65. Gesagte, sondern offenbar die vor v. 60 vorhergehende Allegorie hatte Unwillen erregt, wie es v. 60 ausdrücklich gesagt wird. Jesus erklärt den Unzufriedenen nicht, was ihren Unwillen erregt hatte; sondern sagt ihnen, ihre Unzufriedenheit komme blos daher, daß sie nicht die rechte Kraft des Glaubens, die nur von Gott komme, besäßen. Dies mag jene vielleicht mehr in ihrem blin-

---

1) Außer dem Leipziger Pfingstprogr. f. 1819 (num quid discriminis inter τ. λόγον, Joanni apostolo dictum, et τὸ πνεῦμα intercedat, denuo quaeritur.) über diesen Gegenstand s. m. Eichhorn Einl. ins N. T. 2 Th. S. 158 ff. bes. S. 171. Wegscheider Einl. S. 124 ff. Lange Geschichte d. Dogmen 1 Th. S. 80. 244. Horst in Henke Mus. I. S. 38. u. a.

den Unwillen bestärkt haben, obgleich dadurch nicht ihr schon gefaßter Entschluß bestimmt wurde. V. 67—69 streitet hiergegen nicht; sondern es wird nur der Grund jenes Mißverstehens weiter abgehandelt und gesagt, daß derselbe in den Treubleibenden nicht vorhanden sey, die auch noch dann mit dem größten Vertrauen an Christo hingen, wenn sie ihn nicht recht und ganz verstanden.

Ueber die Reden Jesu im Ev. Johannis.

A. in Vergleich mit denen, welche wir in den drei ersten Evangelien finden.

Die Frage, ob die Reden, welche uns das Evangelium des Johannes von Jesu aufbewahrt hat, ihrer eigenthümlichen Beschaffenheit nach wahr seyn können? haben wir zum Theil schon oben (S. 126 ff.) beantwortet. Hier haben wir noch die bestimmteren Belege für unsere Meinung zu geben.

I. Das Charakteristische der Reden Jesu in den drei ersten Evangelien ist nach Br. (p. 31 sqq.) Klarheit, populäre Beredsamkeit, dichterische Lebhaftigkeit, göttliche Begeisterung, Wahrheitsliebe, Frömmigkeit und Religiösität, und die großen Wirkungen derselben seyen daraus leicht erklärbar. Dagegen wird den Reden Jesu im vierten Evang. vorgeworfen: eine gewisse Redseligkeit von der Person Jesu und dessen Erhabenheit und Würde, häufige und spitzfindige Streitigkeiten mit den Pharisäern und Schriftgelehrten, öftere Wiederholungen, eine gewisse dem menschlichen

Gefühle fremde und kalte Erhabenheit, welche eher von sich abstoße als anziehe, und daher auch keineswegs fassen, rühren und hinreißen könne.

II. „In den drei ersten Evangelien finden wir ferner jedesmal Sprache und Inhalt der Reden Jesu ganz der gegebenen Veranlassung, dem Gegenstande, dem Zustande und Bedürfnisse der Zuhörer angemessen. — Dagegen geht durch das Evangelium des Johannes von Anfang bis zu Ende derselbe Ton, dieselbe Rede, eine fortwährende Apologie von Jesu höherer Würde und göttlicher Sendung, aber nichts von dem Sittenverderbniß der Zeit, nichts von der Leichtgläubigkeit der Pharisäer, keine Parabel, keine begeisterte Beredsamkeit".

Daß diese Bemerkungen nur zum Theil wahr und gegründet sind, glauben wir schon oben gezeigt zu haben. Die Herabsetzung des Evangeliums Johannis ist durchaus unbillig, ja ungerecht, da sie von einer einseitigen Ansicht von dem Zwecke desselben, von einer gänzlichen Nichtbeachtung der Individualität des Verfassers, und einem Mißverstehen der Eigenthümlichkeiten desselben herrührt. Die Innigkeit und Klarheit, und selbst hin und wieder, besonders in den Parabeln, eine gewisse dichterische Lebhaftigkeit, und die übrigen guten Eigenschaften, welche Br. den Reden in den drei ersten Evangelien beilegt, werden ihnen gerne zugestanden; allein wir können es nicht zugeben, daß die Eigenthümlichkeiten des johanneischen Evangeliums so rücksichtslos beurtheilt werden.

Warum müssen die öftern Wiederholungen, die

allerdings im dem Evang. des Johannes vorkommen [1]); und die man von dem geübten Schriftsteller nicht erwartet, als geschwätzige Redseligkeit angesehen und für einen Beweis der Unächtheit gehalten werden? Wer weiß es nicht, welcher Unterschied zwischen dem leeren, kalten Herzen der geschwätzigen Redseligkeit, und der von Einem Gedanken und Einem Gefühle erfüllten Seele, die immer auf denselben Gegenstand, wie auf den Mittelpunkt ihres Seyns, zurückkehrt, stattfindet? Aus dieser, nicht aus jener Quelle flossen die Wiederholungen im Evangelium des Johannes. Der Gedanke: „Jesus ist Christus, der Sohn Gottes!" war dem Johannes Grund und Wesen seines ganzen Evangeliums, die Liebe, welche ihn an diesen Gedanken, wie an die höhere Bestimmung seines ganzen Seyns, knüpfte, war der leuchtende Pfad seinem Auge, und die wärmende Sonne seinem Herzen. Und wir könnten uns darüber verwundern, daß jener Gedanke und dieses Gefühl gleichsam aus jedem Worte, aus jeder Rede uns entgegentraten? Wo ist ein unbefangener Leser, der sich durch die angebliche „kalte Erhabenheit" der Reden Jesu im Evangelium des Johannes zurückgestoßen fühlen sollte?

Warum soll ferner die Gleichheit des Tons im Ev. Joh. nur gegen die Aechtheit desselben beweisen, da man doch weit mehr Grund hat, anzunehmen, daß Johannes seine Rede nach dem Geiste der Rede Jesu gebildet habe, als

---

1) Schulze schriftstellerischer Charakter und Werth des Johannes. S. 63 ff.

daß er diese nach jener willkührlich sollte verändert haben? Daß er aber bei der Abfassung seines Evangeliums nicht so sehr auf die gegen das Sittenverderbniß der Zeit von Jesu gehaltenen, oder eigentlich praktischen, Reden, Rücksicht genommen hat, erklärt sich eben so wohl aus dem von den übrigen Evangelien abweichenden Zweck, als daß wir keine Parabel bei ihm finden. Die Beispiele, welche Vr. für seine Behauptung anführt, scheinen uns der beweisenden Kraft zu ermangeln.

Matth. 26, 36 ff. wird mit Joh. 17. verglichen, und jenes Gebet wird natürlich, dieses unnatürlich und einer Erdichtung ähnlich genannt. — Freilich findet man in der genannten Stelle des Johannes eine ganz andere Stimmung, ein ganz anderer Geist scheint aus derselben zu sprechen, wenn wir den Matthäus damit vergleichen. Aber ist dieser Unterschied schon hinreichend, um die Behauptung zu begründen, daß Johannes uns nicht Jesu Worte gegeben habe? Bei Matthäus finden wir Jesum menschliche Qualen leidend in der Nähe des Todes; bei Johannes begegnet uns der in hoher Begeisterung die Größe seiner Bestimmung und ihre Würde erkennende Christus, der mit dem Bewußtseyn: „die Welt überwunden zu haben", sich einem ihn verherrlichenden Tode naht. So wie nun Johannes in seinem ganzen Evangelium die höhere und bedeutungsvollere Seite von Jesu Leben und Wirken auffaßte und darstellte, so giebt er uns auch in jenem Falle ein anderes Bild von Jesu in der Nähe des Todes, als Matthäus. Woher weiß man aber, daß nicht beide, Johannes sowohl als Matthäus, wahrhaft berichteten? Lassen sich etwa jene beiden Stellen des

Matthäus und Johannes, nicht vereinigen ohne Widerspruch? Man ſuche nur bei Johannes (K. 17) kein förmliches Gebet, ſondern einen ſtill erhabenen Rückblick auf das Vergangene und einen Blick getroſter Hoffnung auf das Künftige in der feierlich ernſten Stunde, die Jeſum von den Seinen und der Welt trennen ſollte. Hier ſpricht er nun noch einmal ſein ganzes Herz in einer betenden Rede aus, die um ſo bedeutungsvoller iſt, da ſie den Jüngern Lehre, Troſt und Beiſpiel ſeyn ſollte. Noch Einmal rief Jeſus ihnen die ganze Bedeutung ſeiner Sendung in die Seele zurück, noch einmal ließ er ſie den hochheiligen Beruf, zu dem ſie erkoren waren, in der Stunde des Abſchieds ſehen, noch Einmal legte er es ihnen ans Herz, daß ſie vor den Augen Gottes und unter ſeinem Beiſtande das große Werk, welches durch ihn ſey angefangen worden, fortführen und dieſem ihr Leben weihen ſollten. Dies in der Form eines Gebets, in der Stunde, wo ſie das feierliche Bundesmahl genoſſen und durch daſſelbe die treueſte Anhänglichkeit, die reinſte Liebe ſymboliſch gelobt hatten, in dem Augenblicke, wo der Verräther mit ſeiner Schaar herannahte, mit der ganzen Fülle des erhabenſten Gottvertrauens geſprochen, mußte ohne Zweifel auf die Jünger, und beſonders auf den, welcher an Jeſu Seite lag, den tiefſten und unverlöſchlichſten Eindruck machen. Es war Jeſu letztes Wort, es war das Teſtament im engern Sinne, das er ihnen hinterließ. Ob er aber dieſe Worte noch im Speiſeſaal, gleich nach dem Abendmahle ſprach, als der Verräther ſich entfernt hatte, oder ob ſie auf dem Wege nach Gethſemane geſprochen wurden, das ſind Fragen,

worüber ſich allerdings manches vermuthen, aber nichts mit Beſtimmtheit feſtſetzen läßt. Wahrſcheinlich iſt es jedoch, daß Jeſus dieſes Gebet, wenn man es nun einmal ſo nennen will, in kleinen Abſchnitten geſprochen habe; durch das allgemeine Stillſchweigen, welches der bangen Erwartung des Künftigen natürlich iſt, mußte die feierliche Stimmung der Jünger noch erhöht und ſie ſelbſt dadurch auf das bevorſtehende Ereigniß vorbereitet werden. Wie hätte Johannes, durch die Erdichtung dieſer Worte Chriſti, das Anſehen der Apoſtel befeſtigen wollen, da dies doch auf ganz andere Art viel leichter und beſſer hätte geſchehen können? In den Worten ſelbſt liegt kein Widerſpruch, wenn man nicht durch Deutelei hineinträgt, was nicht hineingehört, ſondern ihrem Geſammteindruck und ihrem Hauptzweck nach ſie auffaßt. Daß aber Chriſtus, von dem großen, bevorſtehenden Augenblick ergriffen, dem menſchlichen Gefühle hätte weichen müſſen und unfähig geweſen wäre, ſo zu reden, iſt eine leere, ganz unſtatthafte Behauptung. (Probab. p. 34) Oder ſoll ſie etwa durch die Darſtellung der Seelenleiden Jeſu (Matth. 26, 36 ff. Mark. 14, 32—34. Luk. 22, 40—46) bewieſen werden? Daß ſie mit jenen, bei Johannes vorhandenen, Worten, nicht in denſelben Zeitpunkt verlegt werden, folgt ſchon aus den Erzählungen der Apoſtel ſelbſt. Bei Matthäus ſehen wir den Judas und die Häſcher gleich nach den Worten Jeſu auftreten — ἔτι αὐτοῦ λαλοῦντος —, eben ſo bei Markus und Lukas; Johannes dagegen läßt noch zwiſchen der Rede (K. 17.) und der Ergreifung Jeſu, (K. 18, 4 ff.) eine Zeit verfließen, von der er uns weiter nichts ſagt, als daß

Jesus nach der Rede sich mit seinen Jüngern nach dem Garten Gethsemane begeben habe. In diesen Zeitraum fällt gerade der letzte Seelenkampf Jesu und es läßt sich daher jene Rede, die voll göttlicher Begeisterung für seinen hohen Beruf von Jesu gehalten wurde, sehr wohl mit jener in der einsamen Stille der Nacht, wo die Welt schwer auf ihm lag, empfundenen Unruhe, vereinigen. Jesus befand sich an dem Orte, wo er auch sonst, aber unter andern Verhältnissen, mit seinen Jüngern gewesen war; wo er jetzt zum letztenmal die Seinen um sich sah, da hatte er sie vorher oft um sich versammelt gesehen; das Bild der Vergangenheit und der nächsten drohenden Zukunft begegneten sich in seiner Seele und erfüllten sie mit Unruhe. Bald sollte er in die Gewalt ergrimmter Feinde geliefert werden, — der Verräther nahte schon, es war einer seiner vertrautern Begleiter, — seine Jünger, unbesorgt sich dem Schlafe hingebend, waren noch so wenig befestigt in der Kraft des Glaubens zum Kampfe für das Gottesreich, und sollten nun bald allen Gefahren ausgesetzt seyn, — hier, hier war der letzte harte Kampf zu kämpfen für Jesus! Rührend und ergreifend zugleich ist die Erzählung, welche uns von diesen Augenblicken geblieben ist; aber Johannes mogte eben diese Scene seinen Lesern, die zunächst Hellenisten waren, und vielleicht in den Aeußerungen jener Leiden Anstoß könnten genommen haben, nicht angemessen halten und daher ließ er sie weg. Weder Zeit noch Ort, wo Johannes und Matthäus die letzten Worte lassen von Jesu gesprochen werden, sind dieselben, und wer könnte es bezweifeln, daß sie nach einander gesprochen werden konn-

worüber ſich allerdings manches vermuthen, aber nichts mit Beſtimmtheit feſtſetzen läßt. Wahrſcheinlich iſt es jedoch, daß Jeſus dieſes Gebet, wenn man es nun einmal ſo nennen will, in kleinen Abſchnitten geſprochen habe; durch das allgemeine Stillſchweigen, welches der bangen Erwartung des Künftigen natürlich iſt, mußte die feierliche Stimmung der Jünger noch erhöht und ſie ſelbſt dadurch auf das bevorſtehende Ereigniß vorbereitet werden. Wie hätte Johannes, durch die Erdichtung dieſer Worte Chriſti, das Anſehen der Apoſtel befeſtigen wollen, da dies doch auf ganz andere Art viel leichter und beſſer hätte geſchehen können? In den Worten ſelbſt liegt kein Widerſpruch, wenn man nicht durch Deutelei hineinträgt, was nicht hineingehört, ſondern ihrem Geſammteindruck und ihrem Hauptzweck nach ſie auffaßt. Daß aber Chriſtus, von dem großen, bevorſtehenden Augenblick ergriffen, dem menſchlichen Gefühle hätte weichen müſſen und unfähig geweſen wäre, ſo zu reden, iſt eine leere, ganz unſtatthafte Behauptung. (Probab. p. 34) Oder ſoll ſie etwa durch die Darſtellung der Seelenleiden Jeſu (Matth. 26, 36 ff. Mark. 14, 32—34. Luk. 22, 40—46) bewieſen werden? Daß ſie mit jenen, bei Johannes vorhandenen, Worten, nicht in denſelben Zeitpunkt verlegt werden, folgt ſchon aus den Erzählungen der Apoſtel ſelbſt. Bei Matthäus ſehen wir den Judas und die Häſcher gleich nach den Worten Jeſu auftreten — ἔτι αὐτοῦ λαλοῦντος —, eben ſo bei Markus und Lukas; Johannes dagegen läßt noch zwiſchen der Rede (K. 17.) und der Ergreifung Jeſu, (K. 18, 4 ff.) eine Zeit verfließen, von der er uns weiter nichts ſagt, als daß

stellung von Jesu erfinden konnten, der vierte aber sehr wohl; da ferner nur eine dieser Darstellungen historisch wahr seyn kann: so müssen wir daraus schließen, daß Matthäus, Markus und Lukas glaubwürdiger sind in ihren Berichten, als der Verfasser des vierten Ev."

Wären die Vordersätze zugestanden, dann wäre freilich gegen den Schluß nichts einzuwenden. Zum Theil haben wir aber ihre Unhaltbarkeit schon gezeigt, zum Theil kündigen sie sich schon gleich als willkührliche Behauptungen an. Wie soll es nemlich bewiesen werden, daß das vierte Evangelium leicht erdichtet werden konnte? Durch die Eintönigkeit. Die Erklärung dieser haben wir schon im Vorhergehenden (S. 181) versucht, und wir finden es sehr natürlich, daß Johannes von der Rede und Lehre seines geliebten Meisters ganz erfüllt war, daß nicht er, sondern Christus durch ihn redete. Mag immerhin der Ton des vierten Evangeliums von dem der übrigen abweichen, Widersprüche sind noch nicht aufgewiesen worden, die nicht bei näherer Prüfung verschwunden wären. Daß Johannes wohl im Stande war, K. 1, 1—18. seinen Lesern gleichsam als ein Compendium seines Evangeliums vorlegen zu können, wird keiner läugnen wollen; aber wer es wagt hieraus zu schließen, daß er auch das ganze Evangelium hätte erdichten können, der könnte eben so gut behaupten, daß die ganze Geschichte des Christenthums erdichtet sey. Sonderbar ist es, daß Br. das, was am lautesten gegen diese Behauptung spricht, nemlich die Uebereinstimmung des Tons in dem unbezweifelt ächten Briefe des Johannes mit dem Evangelium, für dieselbe anführt. Es wäre zu wünschen,

daß Br. auch nur durch ein einziges ähnliches Beispiel seine Erdichtungshypothese befestigt hätte. Aber so wie sie uns jetzt vorliegt, können wir sie nicht anders als grundlos und willkührlich finden. Sollte es aber möglich seyn, die geschichtliche und psychologische Thatsache einer solchen Erdichtung des johanneischen Evangeliums zu erweisen; so zweifeln wir keinen Augenblick daran, daß sich dasselbe von den drei ersten Evangelien darthun lasse [1]).

IV. „Die augenscheinliche und widersprechende" Abweichung zwischen den drei ersten Evangelien und dem Evangelium des Johannes glaubt Br. noch vergrößert zu sehen durch die Christologie derselben. Wir haben schon oben diesen Gegenstand untersucht und glauben gezeigt zu haben, daß der Unterschied zwischen der Christologie des Johannes und der drei ersten Evangelisten, keinesweges einen Widerspruch begründen könne, sondern sich sehr wohl aus dem Zweck des Evangeliums erklären lasse. Aus diesem Zweck des Evange-

---

1) *Evanson* (the dissonance of the four generally received evangelists and the evidence of their respective authencity examined. Ipswich 1792.) nahm früher schon das Ev. des Lukas, als das einzig wahre, die andern alle als untergeschoben an. Es versteht sich, daß er eben so ungründlich, als willkührlich zu Werke geht. Aber eine gewisse zuversichtliche Willkührlichkeit und räsonnirende Ungründlichkeit ist bei solchen Hypothesen unentbehrlich. Wie Evanson über unser Ev. urtheilt, sehe man in s. Schrift S. 219 ff. über die Schrift selbst s. Eichhorn allg. Bibl. der bibl. Lit. Bd. 5. S. 283.

thums und der Individualität des Johannes ist es begreiflich, woher es komme, daß Johannes in der Lehre vom Logos allein dasteht, und es kann dies um so weniger Schwierigkeiten erregen, da er in keinem Falle den andern Aposteln widerspricht. Daß Ebionäer und Nazaräer die Schriften des Johannes und des Paulus verwarfen und nur den drei ersten Evangelien in der Messiaslehre folgten, beweist nichts weiter als ihre dogmatischen Vorurtheile. Daß sie historische Einwendungen gegen die Schriften des Johannes gemacht hätten, ist nicht bekannt. Da sie überdies unbezweifelt ächte Schriften des Paulus verwarfen, so gilt ihr Ausspruch gegen die Lehre und die Schriften des Johannes um so weniger. Wenn nun auch Petrus, Jakobus und Matthäus nicht gerade dasselbe von Christi höherer Natur sagten und lehrten, was Johannes von dieser sagte und lehrte, soll dies denn die Lehre des Johannes verdächtig machen? Es wäre dazu wenigstens erforderlich, daß Widersprüche in der Christologie des Johannes mit den übrigen Aposteln aufgewiesen würden. Diese hat aber Br. nicht dargethan.

Ueberhaupt sind die Beweise, welche aus dem Vortrage, dem Tone und der Darstellung der Person und Würde Christi, für die Abweichung des johanneischen Evangeliums von den übrigen unseres Kanons, und die Unächtheit desselben von Br. hergenommen werden, nur Scheinbeweise. Wir sind überzeugt, daß man von dieser Seite unserem Evangelium niemals etwas wird anhaben können. Wäre übrigens die Unächtheit der Reden Jesu beim Johannes schon aus der Unvereinbarkeit derselben mit den drei ersten Evangelien erwie-

ſen worden, dann würde allerdings die nachfolgende Unterſuchung überflüſſig ſeyn.

Ueber die Reden Jeſu im Evang. Joh. B. nach ihrer innern Beſchaffenheit.

Daß weder Jeſus, noch die Jünger, noch die Vornehmen unter den Juden, ſo hätten disputiren, ſo des andern Worte verſtehen und ſo antworten können, wie es uns im Evangelium des Johannes erzählt wird, ſoll, nach Br., aus folgenden Stellen hervorgehen.

1. „Was K. 1, 27 — 30. von der Präexiſtenz des Logos geſagt wird, denn von dieſer Präexiſtenz iſt die Stelle zu verſtehen, konnte ein Paläſtinenſer nicht ſagen, denn es ſind alexandriniſche Philoſopheme, die wir da leſen, und ſie ſtammen daher von dem Verfaſſer des Evangeliums her".

Hätte der Täufer jene Worte wirklich nicht ſprechen können? Die älteſte Theologie der Hebräer deutet ſchon unverkennbar auf die, ſpäter erſt beſtimmter entwickelte, Lehre vom Logos hin. Wer will es läugnen, daß ſchon in der hebräiſchen Schöpfungsgeſchichte, die Keime jener Lehre von der durch das Wort von Gott ausgegangenen Offenbarung ſymboliſch gegeben ſind. Das Wort war, als geiſtige Darſtellung des Geiſtigen, als Vermittelndes zwiſchen Erſcheinung und Intelligenz, der Anfang und das Symbol der Offenbarung zugleich. Durch das Wort war der ewige Geiſt ſchaffend und mittheilend, es war das erſte und einzige Symbol, durch welches er ſich offenbarte. So wie dies das Charakteriſtiſche der Offenbarung war, ſo war die Vereini-

gung des Göttlichen und Menſchlichen in Einem Seyn, ebenfalls eine Grundidee des religiöſen Glaubens der Hebräer. Man denke nur an die Theophanien des alten Teſt., welche ſich immer mehr und mehr aus der ſinnlichen Beſchränkung herauszuringen ſcheinen, je näher die Zeit der neuen und ſchönern Geſtaltung des religiöſen Glaubens herantückt. So wurde nun die Lehre von dem Meſſias als Logos mehr und mehr vorbereitet, und was der Täufer, der in die Lehren und den Glauben ſeines Volks Früheingeweihte, in obiger Stelle von dem Meſſias ſagt, darf keinesweges als fremdes Element des Volksglaubens bezeichnet werden [1]). Die Targumiſten haben in ihrer Paraphraſirung das Symbol des Wortes bewahrt, indem ſie von dem Meſſias, als dem מֵימְרֵי דְיְיָ [2]), reden und den שְׁכִינְתָּא, oder den Logos, als mit dem Meſſias verbunden denken [3]). Wir finden auch in der Logologie der Apoſtel noch die Hindeutungen auf die Logologie der Juden, wenn wir ſonſt von ihrer Lehre dieſen Ausdruck gebrauchen dürfen. Mit Unrecht wird daher die obige Stelle von Br. in Zweifel

1) Bertholdt christologia Judaeor. Jesu apostolorumque aetate. p. 128 sq. — Ammon nova opuscula theol. comment. prima.

2) Onkel. Num. XXIII. 21. מֵימְרָא דְיְיָ אֱלָהֵהוֹן בְּסַעֲדֵהוֹן וּשְׁכִינַת מַלְכֵּהוֹן בֵּינֵיהוֹן; Verbum Jehovae adiuvat illos et Schechina Regis illorum est inter eos. Targum Hierosolym. man ſ. die übrigen Stellen bei Bertholdt christol. Judaeor. etc. p. 130 sqq.

3) Bertholdt p. 132.

gezogen, da sie erweislich nichts enthält, was der Täufer nicht hätte sagen können.

2. In den Worten K. 2, 4 ff. τί ἐμοὶ καὶ σοί, γύναι etc. soll eine Jesu unwürdige Härte liegen, und der Verfasser des Evangeliums soll ihm dies deswegen diese Worte in den Mund gelegt haben, um zu zeigen, daß Jesus als göttlicher Logos über alles Menschliche erhaben gewesen sey. — Wie oft hat man schon an dieser Stelle gedeutelt! Soviel ist klar, daß bei solchen Ausdrücken, wie der vorliegende, das Meiste auf den Ton ankommt, mit welchem sie gesprochen werden, wenn der rechte Sinn bestimmt werden soll. Aber was berechtigt uns dazu, hier einen Christo unwürdigen Ton anzunehmen, ja, wodurch könnte es entschuldigt werden, wenn man diesen auch nur möglich denken wollte? In den Worten liegt an sich keine Härte, denn das Wort γύναι hat hier den ganz gewöhnlichen Sinn einer bloßen Anrede. Wie würde der wegwerfende Ton, den Br. supponirt, zu dem Sinne des Ganzen stimmen? In der Redeform liegt ebenfalls jene Härte nicht, denn die Hebräer lieben die Fragen in der Rede. Wir können weder dem Zusammenhange, noch der Absicht des Evangelisten einen andern Sinn dieser Worte angemessen finden, als den: „Mutter, was geht das uns an?“ [1]) Selbst wenn wir einen Augenblick das Evangelium von einem spätern Verfasser geschrieben denken, so kann doch wahrlich ein solcher es nicht im

1) S. Schusters Erklärung dieser Stelle in Eichhorn Bibl. der bibl. Lit. Bd. 10. S. 765.

mindeſten mit ſeinem Plane übereinſtimmend gefunden haben, Jeſum dem gerechten Tadel der Härte auszuſetzen. Es ſcheint uns aber eine ungereimte Vorausſetzung, daß der Evangeliſt Jeſum ſo reden ließ, um ihn über das Menſchliche zu erheben. Welcher Widerſpruch denn, daß derſelbe Evangeliſt Jeſum noch am Kreuze (K. 19, 26.) an ſeine Mutter denken und für ſie Sorge tragen läßt! Da wo er am Ziele ſeiner Erdenbahn das große Werk des ewigen Geiſtes vor Augen hatte, als mit der Welt ſeine Rechnung abgeſchloſſen war, wendet er ſich noch mit liebenden Worten an ſeine Mutter. Und auch hier, wo doch wohl keiner an irgend eine Hävee denken wird, redet er ſie mit dem Worte γύναι an. Wie hätte ferner der Evangeliſt, wenn er ſo ſorgſam darauf bedacht geweſen wäre, jeden Schatten des Menſchlichen von dem Glanze des Göttlichen zu entfernen, Jeſum am Grabe des Freundes ſollen weinen laſſen (K. 11, 35.), indem er es für ſeiner unwürdig hielt, ſeiner Mutter mit Liebe zu begegnen? — Was ſoll man zu Einwendungen ſagen, wie folgende: daß Maria nicht ſo hätte reden können (Prob. p. 42.), daß die Gäſte ſchon genug getrunken hätten (v. 10.) und Jeſus alſo durch dieſes Wunder der Trunkenheit würde Vorſchub gethan haben?! Ueber dergleichen Schwierigkeiten, die man mit wunder welchem Scharfſinn! in alle Wundererzählungen des neuen Teſt. hineinzutragen pflegte, um — ſo ſchien es oft — entweder ſelbſt viel zu erklären zu haben, oder andern viel zu erklären zu geben, iſt ſchon ſo oft geſchrieben und geredet, daß wir es nicht für nöthig halten, dabei länger zu verweilen. Die meiſten ſolcher Zweifel und

gezogen, da sie erweislich nichts enthält, was der Täufer nicht hätte sagen können.

2. In den Worten K. 2, 4 ff. τί ἐμοὶ καὶ σοί, γύναι etc. soll eine Jesu unwürdige Härte liegen, und der Verfasser des Evangeliums soll ihm dies deswegen diese Worte in den Mund gelegt haben, um zu zeigen, daß Jesus als göttlicher Logos über alles Menschliche erhaben gewesen sey. — Wie oft hat man schon an dieser Stelle gedeutelt! Soviel ist klar, daß bei solchen Ausdrücken, wie der vorliegende, das Meiste auf den Ton ankommt, mit welchem sie gesprochen werden, wenn der rechte Sinn bestimmt werden soll. Aber was berechtigt uns dazu, hier einen Christo unwürdigen Ton anzunehmen, ja, wodurch könnte es entschuldigt werden, wenn man diesen auch nur möglich denken wollte? In den Worten liegt an sich keine Härte, denn das Wort γύναι hat hier den ganz gewöhnlichen Sinn einer bloßen Anrede. Wie würde der wegwerfende Ton, den Br. supponirt, zu dem Sinne des Ganzen stimmen? In der Redeform liegt ebenfalls jene Härte nicht, denn die Hebräer lieben die Fragen in der Rede. Wir können weder dem Zusammenhange, noch der Absicht des Evangelisten einen andern Sinn dieser Worte angemessen finden, als den: „Mutter, was geht das uns an?“ [1]) Selbst wenn wir einen Augenblick das Evangelium von einem spätern Verfasser geschrieben denken, so kann doch wahrlich ein solcher es nicht im

---

1) S. Schusters Erklärung dieser Stelle in Eichhorn Bibl. der bibl. Lit. Bd. 10. S. 765.

mindeſten mit ſeinem Plane übereinſtimmend gefunden haben, Jeſum dem gerechten Tadel der Härte auszuſetzen. Es ſcheint uns aber eine ungereimte Vorausſetzung, daß der Evangeliſt Jeſum ſo reden ließ, um ihn über das Menſchliche zu erheben. Welcher Widerſpruch denn, daß derſelbe Evangeliſt Jeſum noch am Kreuze (K. 19, 26.) an ſeine Mutter denken und für ſie Sorge tragen läßt! Da wo er am Ziele ſeiner Erdenbahn das große Werk des ewigen Geiſtes vor Augen hatte, als mit der Welt ſeine Rechnung abgeſchloſſen war, wendet er ſich noch mit liebenden Worten an ſeine Mutter. Und auch hier, wo doch wohl keiner an irgend eine Härte denken wird, redet er ſie mit dem Worte γύναι an. Wie hätte ferner der Evangeliſt, wenn er ſo ſorgſam darauf bedacht geweſen wäre, jeden Schatten des Menſchlichen von dem Glanze des Göttlichen zu entfernen, Jeſum am Grabe des Freundes ſollen weinen laſſen (K. 11, 35.), indem er es für ſeiner unwürdig hielt, ſeiner Mutter mit Liebe zu begegnen? — Was ſoll man zu Einwendungen ſagen, wie folgende: daß Maria nicht ſo hätte reden können (Prob. p. 42.), daß die Gäſte ſchon genug getrunken hätten (v. 10.) und Jeſus alſo durch dieſes Wunder der Trunkenheit würde Vorſchub gethan haben?! Ueber dergleichen Schwierigkeiten, die man mit wunderwelchem Scharfſinn in alle Wundererzählungen des neuen Teſt. hineinzutragen pflegte, um — ſo ſchien es oft — entweder ſelbſt viel zu erklären zu haben, oder andern viel zu erklären zu geben, iſt ſchon ſo oft geſchrieben und geredet, daß wir es nicht für nöthig halten, dabei länger zu verweilen. Die meiſten ſolcher Zweifel und

Bedenklichkeiten gingen aus einer engherzigen und gemeinen Ansicht hervor. Man hing am Einzelnen und Kleinen und vergaß darüber den Blick auf das Ganze zu richten, und in dessen tiefern Sinn einzudringen. Wir können nicht läugnen, daß es uns scheint, als wäre dies auch noch mit den meisten Schwierigkeiten und Zweifeln der Fall, welche Dr. Br. in den einzelnen Erzählungen und Begebenheiten des johanneischen Evangeliums zu finden glaubt. — Woher weiß Dr. Br., daß weder der Bräutigam, noch der Speisemeister etwas von dem Vorgefallenen erfuhren? Weil dies nicht ausdrücklich gesagt wird? Wozu wäre dies denn nöthig gewesen? Der ganze Vorfall scheint nicht in der Absicht erzählt zu seyn, um zu zeigen, daß Jesus dadurch die Zahl seiner Anhänger vermehrte, sondern daß er diese noch fester an sich zog. Es ist möglich, daß hier unter seinen μαθηταῖς mehrere verstanden werden, als die Jünger seiner nächsten und steten Umgebung. Uebrigens gehört die nähere Bestimmung der Natur und des Zweckes dieses Wunders nicht hieher [1]; indessen möchten wir nicht mit Flatt annehmen, daß Jesus sich durch dieses Wunder von der Schule des Täufers unterscheiden wollte. Dazu bedurfte es weder

1) Grammatische Engherzigkeit und mystische Deuteleі sollen gleich fern von den Wundererzählungen bleiben. Jene nimmt offenbar den Verfassern des N. T., was sie haben und geben wollen, und bildet sich ein, ihnen einen Dienst damit zu thun; diese giebt ihnen, was sie weder dachten noch lehrten und weiß in ihrer Hyperpietät kaum Worte für ihre wundertiefen Gefühle und überschwenglichen Gedanken zu finden.

dieſes Wunders, noch ſchien die angebliche Abſicht am Tage zu liegen und verſtändlich ausgeſprochen zu ſeyn.

3. K. 2, 15. auch eine Stelle, die eine unwürdige Vorſtellung von Jeſu enthalten ſoll. Freilich hat man ſchon oft genug die Sache hin und her gewendet und beſonders an dem φραγέλλιον ſich abgemühet, um nur einen anſtändigen und würdigen Sinn, wie man meinte, hineinzubringen; aber die Hauptſchwierigkeit lag darin, daß man in dem gerechten und großen Prophetenzorn Chriſti, über die Entheiligung des Tempels, welche ſo charakteriſtiſch das Geſunkenſeyn der Religioſität ausſprach, nur den aufgeregten Affekt ſah, der Jeſum unfähig gemacht habe, recht beſonnen und ſeiner Würde eingedenk zu handeln. Daher bemühte man ſich entweder, das angeblich Harte zu mildern, indem man z. B. das ἐξέβαλεν durch exire iussit erklärte und das φραγέλλιον nur auf das Vieh angewandt dachte (Kuinöl), oder man gab die Möglichkeit, dieſe Heftigkeit mit der großen Milde Jeſu ohne Widerſpruch zu vereinigen, auf. Man detaillire nicht, wo ein einziger großer Seelenaktus vor uns liegt, ehe man den Sinn des Ganzen erfaßt hat. Hier denke man ſich nicht kleinlicherweiſe die Nebenumſtände als Hauptſache, ſondern man halte die Vorſtellung feſt, daß Jeſus als Gottgeſandter auftrat und als ſolcher unter Menſchen menſchlich erſchien. Warum ſucht man nicht auch die Thränen Chriſti am Grabe des Lazarus, als ſeiner unwürdig, wegzutrocknen von dem Evangelienbuche? Lag in dieſen nicht noch mehr Menſchliches, als in jenem Prophetenzorn über die Entweihung des Heiligen? Nein, nicht wegerklärt ſoll dieſe

Tempelreinigung Christi werden, denn er erscheint aus darin wie einer, der im höhern Auftrage handelte und zwar angemessen der Zeit, dem Orte und den Menschen, die er vor sich hatte.

Noch sey es bemerkt, daß das Wörtchen φραγέλλιον, das viele gern ganz fortschaffen möchten, besonders da es die übrigen Evangelisten in dieser Erzählung nicht haben, (Matth. 21, 12. Mark. 11, 15. Luk. 19, 45.) sehr gut zu der mehr ins Einzelne gehenden und anschaulichern Darstellung des Johannes paßt.

4. Ueber K. 2, 19 ff. siehe oben.

5. K. 3, 1—21. Die Unterredung mit dem Nikodemus gehört zu den oft mißverstandenen Abschnitten des neuen Test. Der Hauptgrund des Mißverstehens lag darin, daß man bei dem strengen Begriff eines bloßen Gespräches stehen blieb. Da paßten denn bald die Antworten des Nikodemus nicht, bald schienen die Erörterungen und Lehren Jesu zu weit hergeholt, bald war Nikodemus zu einfältig, bald Jesus zu spitzfindig [1]). Es scheint uns daher das Urtheil über diese Unterhaltung ganz anders ausfallen zu müssen, sobald

1) S. Ballenstädt Philo und Johannes S. 69 ff. Der Evangelist Johannes und seine Ausleger vor dem jüngsten Gericht. Th. 1. S. 115. Kuinoel comment. p. 108. — Uebrigens ist besonders zu dieser Stelle zu vergleichen *Knapp* commentatio in colloquium Christi cum Nicodemo de natura atque usu disciplinae suae Joh. 3, 1—21. in: Scripta varii argumenti. T. I. p. 197 ff. so wenig auch der Zusatz „de nat. atq. usu disc. s." uns für dies Gespräch das eigentliche Charakteristische scheint.

man tiefer in das Wesen derselben hineindringt. Wir haben uns freilich nicht überzeugen können, daß das Gespräch, welches Jesus mit dem Nikodemus hielt, uns in seiner ganzen Ausdehnung sey mitgetheilt worden [1]). Folgt aber daraus, daß in dem, was uns mitgetheilt worden ist, wirklich kein Zusammenhang sey? Keinesweges. Vielmehr scheint uns das von Johannes aufbewahrte Gespräch ein Kernauszug aus dem Ganzen zu seyn, welchen er aber nicht, wie Knapp meint, aus dem, was er von Nikodemus erfuhr, zusammensetzte, oder gar, wie Kuinöl glaubt, als Ohrenzeuge auffaßte; sondern der ihm von Christo selbst mitgetheilt worden war [2]). Wer konnte so das Wesentliche zusammenstellen in ein Ganzes, wie es Jesus vermochte? Nicht etwa einen willkührlichen Auszug des Johannes haben wir vor uns, sondern die von Jesu seinen Jüngern mitgetheilten Worte. Obgleich nun allerdings ein innerer Faden das Ganze verbindet zu einer Einheit, so scheint doch die Voraussetzung natürlich, daß einige Aeußerungen des Nikodemus, die nicht wesentlich zum Ganzen gehört haben, uns nicht mitgetheilt sind. So dürfte man vielleicht annehmen, daß vor v. 6. und v. 14. irgend eine Frage des Nikodemus, oder ein Zweifel, weggelassen sey. Jesus aber

1) Auch die neueste Vertheidigung der Meinung, daß wir hier das Ganze des Gesprächs hätten, Lücke Comment. S. 565. hat uns nicht überzeugt, obgleich wir ganz mit L. darin einig sind, daß wir hier keinen „unzusammenhängenden durchlöcherten Abriß und Umriß" haben.

2) S. Lücke Commentar S. 564.

knüpfte in der Mittheilung, die er seinen Jüngern von dem machte, was er zu Nikodemus geredet hatte, solche unbedeutende Uebergänge weglassend, das Nachfolgende gleich an das Vorhergehende. Daher sind denn auch keine Lücken entstanden durch jenes Auslassen, welches, da die Zwischenreden des Nikodemus höchstens nur als Uebergänge betrachtet werden können, auch leicht hergeschehen ist. Diejenigen Worte, welche uns aus der Anrede und den Antworten des Nikodemus aufbehalten sind v. 2. 4. 9., waren nothwendig, theils damit das Ganze die lebendige Gestalt des Gespräches nicht ganz verlöre, theils um uns von dem Charakter des Nikodemus, der uns dann als ein wißbegieriger Mann, jedoch nicht ohne Furcht und Circumspection, erscheint, ein bestimmtes Bild zu geben. Von jener Aengstlichkeit, die Dr. Br. in diesen Antworten des Nikodemus zu finden glaubt, sehen wir nichts. Und womit soll jene Behauptung bewiesen werden, daß der Evangelist die ganze Unterhaltung ersonnen habe (Prob. p. 44.)? Sie wird durch die innere Beschaffenheit des Gespräches eben so wenig, als durch äußere Kennzeichen gerechtfertigt.

In der Anrede des Nikodemus liegt eben nichts, das ein Jude nicht könnte gesagt haben. In den Worten — ἀπὸ θεοῦ ἐλήλυθας διδάσκαλος — scheint blos das Bekenntniß des Nikodemus zu liegen, daß er Jesum für einen von Gott gesandten Lehrer, für einen Propheten hält. Wir können wenigstens keine Beziehung auf die Lehre vom Logos darin entdecken. Man braucht hier nicht, mit Kuinöl, nach ἐλήλυθας — ἀπεσταλμένος zu ergänzen; aber bekanntlich werden im

Hebräischen oft intransitive Zeitwörter für Passiva der transitiven gesetzt und so kann auch hier ἔρχεσθαι — בוא — für ἀποσταλῆναι stehen. Vergl. Joh. 7, 28. 8, 42. — Ob noch mehr von Nikodemus hier ist gesagt worden, als wir hier in der Antede haben, und ob er Jesu die bestimmte Frage vorgelegt habe: bist du der Messias? — wie mehrere Erklärer glauben, läßt sich wenigstens nicht mit Bestimmtheit sagen. Es scheint aber keineswegs nothwendig, dies anzunehmen, da es denkbar ist, daß er zögerte mit der bestimmten Frage und daher von Christo, der schon hinreichend seine Absicht durchschaute, unterbrochen und eben durch dieses Unterbrochen in eine gewisse Verwirrung gesetzt ward. Hieraus ist um so leichter zu erklären, woher es kam, daß Nikodemus v. 4. die vorhergehende Rede Christi nicht verstanden hatte. Denn es ist durchaus kein Grund vorhanden, der uns davon überzeugen könnte, daß sich in dieser Frage des Nikodemus eine gewisse Einfältigkeit und heuchlerische Verstellung offenbarte. Er verstand Jesu Worte von der Wiedergeburt des innern Menschen wirklich nicht recht, und wagte es daher auch nicht sie eigentlich zu nehmen, oder uneigentlich zu deuten. Wäre auch die Bedeutung des ἄνωθεν γεννηθῆναι dem Nikodemus im Allgemeinen nicht fremd gewesen, was jedoch dahin stehen muß [1]), so konnte er wohl Grund haben, zu vermuthen, daß Jesus, von dem er neues und ungewöhnliches erwartete, eine andere als die gewöhnliche Bedeutung diesen

1) Man s. was hierüber gesagt wird von Lücke in seinem Commentar S. 568 ff.

Worten unterlegte. Seine Wißbegierde, die das Unge-wisse verschmähete, und seine durch Jesu Anrede, wo-durch das Gespräch gleichsam aus seiner Gewalt ge-rieth, hervorgebrachte Verwirrung, erlaubten ihm daher nur die Worte in ihrer eigentlichsten Bedeutung, als Frage nach ausführlicher Erklärung zu wiederholen.

V. 5. enthält nichts, das nothwendig auf eine spätere Zeit bezogen werden müßte; denn diejenigen scheinen uns zu irren, die hier eine Beziehung auf die Taufe und auf das Chrisma finden wollen. Schöner und tiefer thut sich uns der Sinn dieser Worte Jesu auf, und in inniger Harmonie mit dem Geiste des von Jesu Gesagten, wenn wir die symbolische Bedeutung derselben festhalten. Es liegt darin eine weitere Ent-wickelung des ἄνωθεν γεννηθῆναι. Nicht blos was im Begriff die μετάνοια, welche wir bei Johannes nicht finden, forderte, sehen wir hier; sondern es wird hier vor uns aufgestellt das lebendige Bild der Wieder-geburt und die Art des neu-begonnenen Lebens. Unter dem Bilde des Wassers wird aber nicht allein die Reinheit des äußern Lebens, sondern auch die Läute-rung des innern Menschen angedeutet, so wie denn beides nicht getrennt seyn kann. Wahre Reinigung des innern Menschen, Besserung, kündigt sich in der veränderten Gestalt des äußern Lebens, im gerechten Wandel, an. Aber nur durch die Kraft des höhern Geistes, nur durch die Weihe des heiligen Geistes und die Kraft des christlich erleuchteten Sinnes, wird die neue Schöpfung des Seelenlebens vollendet. Sittliche Reinheit und religiöse Heiligung durch den Geist aus

Gott, das sind die beiden Bestandtheile des neuen Lebens, des wiedergebornen Menschen.

V. 6—8. fährt Jesus fort dem überraschten Nikodemus auf symbolische Art die Natur und das Wesen der Wiedergeburt zu entwickeln. Die Wirkung entspricht der Ursache, aus unedler Quelle entsteht nur Unedles, aus reiner Quelle muß das Reine kommen; — der tiefste Ursprung des geistig erneuten Lebens ist dem forschenden Blicke verborgen, wie die geheime Ursache des wehenden Windes. Nur die Erscheinung liegt uns vor Augen, das Verborgene fußt nur der Glaube. Aber dennoch ist es gewiß, wie die Erscheinung selbst. — Das Nichtverstehen des Nikodemus v. 9. erklärt sich leicht aus dem zu v. 4. Gesagten. — Weswegen aber hätte v. 13. dem Nikodemus nicht gesagt werden können? Weil er es nicht verstanden haben würde? Er sollte eben durch diese Unterhaltung mit Christo lernen, daß er vieles nicht wisse, sondern daß er erst dem Geist des neuen Lebens sein Gemüth öffnen müsse. Was er von Christo hier erfährt, konnte er, da es ein aus der tiefsten Tiefe der christlichen Christologie geschöpftes Wort war, früher allerdings nicht wissen; aber der Satz ist doch gar zu sonderbar, daß es ihm auch nicht von Christo könne mitgetheilt worden seyn. Ueber v. 14. ist von ältern und neuern Exegeten viel typologischer und symbolischer Unsinn, aber auch viel flaches und unstatthaftes Wortgeklingel gesagt worden, dessen Kritik hier nicht hergehört. Es scheint übrigens nicht zweifelhaft, daß Jesus in dieser Allegorie auf seinen erlösenden Kreuzestod hindeutet, indeß darf die Allegorie in ihrer Anwendung nur als

das Unwesentliche betrachtet werden, und bleibt daher Nebensache, indem die wahre tiefe Bedeutung der Erlösungsidee Hauptsache ist. Das Nachdenken des Nikodemus mußte durch die Dunkelheit der Allegorie noch mehr gereizt werden, als durch einen gewöhnlichen Ausspruch. Doch dies sey für unsern Zweck hinreichend, um zu zeigen, daß von jenen vermeinten Spuren der Unächtheit in dem Gespräche Jesu mit dem Nikodemus nichts vorhanden ist. Es gehört zu den merkwürdigsten Abschnitten des ganzen neuen Testaments.

6. Kap. 3, 26—36. Allerdings scheint es auffallend, daß die Taufe des Johannes fortdauerte, obgleich auch Jesus selbst zu taufen angefangen hatte. Semler suchte diesen scheinbaren Widerspruch zwischen der Taufe des Täufers auf den Zukünftigen und der Taufe Jesu auf den Erschienenen, dadurch zu heben, daß er annahm, nach Christi Taufe hätten nur die Jünger des Täufers, er selbst aber nicht mehr die Taufe ertheilt. Diese Taufe der Jünger des Täufers sey ohne Auftrag desselben, und zwar in Verbindung mit den Pharisäern, zur Verbreitung einer Sekte des Täufers ausgeübt worden, welche sich noch in den spätern Zeiten, Apg. 19. 4. finde [1]). Lücke meint die Worte v. 23. ἦν δὲ καὶ Ἰωάννης βαπτίζων κ., erlauben diese Erklärung nicht [2]); aber uns scheint dies kein

1) *Semler* paraphras. evang. Joh. P. I. p. 113. Johannem ipsum ego non credo, post Christum baptizatum, alios baptizasse; sed eius illi discipuli, qui iam cum Pharisæis communia habebaut consilia, diligenter promotum et amplificatum ibant suam societatem religiosam.

2) Commentar S. 618.

bedeutendes Hinderniß zu ſeyn, da das helleniſtiſche ἠν βαπτίζων ganz daſſelbe bedeutet, was 3, 22. ἐβάπτιζεν. Aus K. 4, 2. ſehen wir aber, daß ἐβάπτιζεν nur ſo viel heißt, als Jeſus ließ (durch ſeine Jünger) taufen. Wir können daher aus dieſem Grunde Semler's Erklärung nicht verwerfen. Dennoch ſind wir darin ganz mit Lücke einig, daß die Stellen Matth. 9, 14. Mark. 2, 18. (Luc. 5, 33.) nicht hinreichen, mit ihrer Meinung Semlers von einer Verbindung der Jünger des Täufers mit den Phariſäern zu rechtfertigen. Dagegen ſcheint das ganze Verhältniß ihres Meiſters zu dieſen zu ſprechen.

Wir können es ſeinesweges für unglaublich halten, daß der Täufer auch nach nach den Taufe Chriſti fortfuhr zu taufen. Wenn aber jenes Verhältniß zwiſchen ſeinen Jüngern deſſelben und den Phariſäern nicht zugegeben werden darf, ſo iſt es auch kein großer Unterſchied, ob die Jünger des Täufers, unter ſeiner Aufſicht gleichſam, die Taufe ertheilten, oder ob er ſelbſt fortfuhr zu taufen. Denn in beiden Fällen war es die Taufe des Täufers, die als symboliſche Einladung und Weihe zu dem Reiche des bald erſcheinenden, öffentlich hervortretenden Meſſias, von der Taufe, welche Chriſtus durch ſeine Jünger ertheilte, als der weihenden Aufnahme in das Reich des erſchienenen Meſſias, weſentlich verſchieden war. Der Täufer ladete durch ſeine Taufe zum Reiche des Meſſias ein. War nun dieſe Einladung gleich nach der Chriſto ſelbſt ertheilten Taufe überflüſſig? Lag darin etwa ein Zweifel an der Würde Chriſti und deſſen Beſtimmung? Chriſtus war ja noch nicht allgemein als ſolcher er-

kannt, er wirke noch nicht als der Erwartete öffentlich aufgetreten (vergl. Matth. 11, 2 ff.) Daher konnte Johannes allerdings ohne Widerspruch mit der wahren Bedeutung seines Täuferamtes, fortfahren mit seiner Taufe, obgleich schon Jesus durch seine Jünger auch taufen ließ. Oder hätte der Täufer dadurch den Zweifel, daß Jesus nicht der erwartete Christus sey, an den Tag gelegt? Daß er von solchem Zweifel weit entfernt war, dafür sind seine Worte, mit denen er seine eifersüchtigen Jünger mit ihrem Klagen zurückweist (v. 27—30.), hinlängliche Bürgschaft. Wenn die Behauptung ist, wie so manche andere auch Dr. Br. aufgestellt, durchaus ohne Grund, daß der Täufer v. 29. und 30. nicht könnte gesprochen haben, ohne daß er sich auch öffentlich als Anhänger Jesu hätte bekennen müssen. Stand doch sein ganzes Leben und Thun in dem vollkommensten Einklang mit Jesu Plan und nicht etwa unbewußt, sondern nach der innigsten Ueberzeugung des Täufers, daß er nur der sey, der vor dem in Jesu erschienenen Heilande hergehe, der ihm seinen Weg bereite, warum wäre es da noch erforderlich gewesen, sich auch für einen Jünger Christi zu erklären? Mit dem öffentlichen Auftreten Jesu als Christus, erfüllt die Bestimmung des Täufers erfüllt (v. 20.).

Daß v. 31—36. nicht vom dem Täufer gesprochene Worte enthalten, haben schon Bengel und Wetstein bemerkt und die neuern Erklärer bestätigt (Paulus. Kuinöl. Lücke.). Diese Bemerkung, welche alle Schwierigkeiten hebt, will Dr. Br. deswegen nicht gelten lassen, „weil sie nicht durch den Inhalt der Worte selbst gerechtfertigt werde, und der Evangelist,

außer im ersten Kapitel, niemals so zu reden pflege.“ Die Worte, welche von v. 31. an eine tiefere in die johanneische Christologie eingehende Erklärung dessen, was der Täufer gesagt hatte, enthalten, kündigen sich schon durch ihren Inhalt als solche an, die nicht von dem Täufer, sondern nur von dem erklärenden Evangelisten gesagt seyn können. Und ist diese innere Beschaffenheit und das Wesen dieser Worte nicht Grund genug für die Meinung, daß sie von dem Evangelisten und nicht von dem Täufer herrühren? Wenn ferner das erste Kapitel auch die einzige Stelle wäre, — wie es denn nicht geläugnet werden kann, daß dies insbesondere hier verglichen werden muß, — wo Johannes der Apostel auf diese Art, gleichsam ergänzend redet, warum kann es hier nicht auch die Rede des Evangelisten seyn, die wir vor uns haben? Es leidet kaum einen Zweifel, — denn wer wird den Einwendungen Bretschneiders ein Gewicht beilegen wollen? — daß der Evangelist mit v. 31. das Wort nimmt, und zwar um jenen bedeutungsvollen Schluß des Täufers v. 30. ἐκεῖνον δεῖ αὐξάνειν, ἐμὲ δὲ ἐλαττοῦσθαι, zu begründen. Die Bestimmung und Begründung des Verhältnisses zwischen dem αὐξάνειν und dem ἐλαττοῦσθαι ist der Inhalt der Worte von v. 31—36. und diese konnten nur von dem Apostel geredet werden.

7. K. 4, 10—39. Diese in so mancher Rücksicht höchst merkwürdige Unterredung mit dem samaritanischen Weibe, wird von Dr. Br. mit mancherlei unhaltbaren Gründen bestritten. Der Hauptgrund ist wieder, wie gewöhnlich, die auffallende Einfältigkeit der Samariterin, und die durchblickende Absichtlich-

keit des Evangelisten. Aber wir gestehen, daß wir von beidem nichts entdecken können. Vielmehr sehen wir das Weib in ihrer ganzen Natürlichkeit. Der Jude weckt ihren Nationalstolz, der Fremde reizt ihre Neugierde, der Prophet läßt sie an die große Streitfrage über Gottesverehrung zwischen Juden und Samaritern gedenken, der Messias endlich macht, daß sie ihr Geschäft und alles über den einen großen Gedanken vergißt: der erwartete Retter steht vor ihr! Das ganze Gespräch entwickelt sich ungezwungen und wird eben so fortgeführt. Kein Zwang, keine Absichtlichkeit. Dem Inhalte nach ist es sowohl anziehend durch das dramatische Leben, das darin herrscht, als bewundernswürdig durch die Höhe und Tiefe der Gedanken, welche Christus, mit dem Blick des Herzenkenners, enthüllt und darlegt.

Wie natürlich ist die Antwort des Weibes v. 11. Sie blieb zunächst bei dem Gegenstande. Jesus wollte ihr zu trinken geben, er hatte ja kein Gefäß, — er wollte ihr lebendiges Quellwasser geben, — in der Nähe war keine bekannte Quelle, der Brunnen aber war tief, daraus konnte er es nicht nehmen. Daß sie in ihre Antwort einen gewissen Widerspruch legte, merkte sie nicht, sondern glaubte in der Anrede des Fremden einen Widerspruch zu entdecken. — Es fällt ihr nun ein, daß der Brunnen von dem Erzvater Jakob herstamme und also der berühmteste der ganzen Gegend sey. Wie könnte es da wohl überhaupt möglich seyn, daß ein ihr gänzlich unbekannter Mensch, der überdies zu den Juden gehörte, ein besseres Wasser ge-

den könne? Darin glaubte sie eine gewisse Anmaßung zu finden und tadelte daher Jesum.

Eben so paßt auch das Folgende sehr gut zum Ganzen. Die Samariterin hatte freilich nicht den tiefern Sinn der Worte Jesu v. 13. und 14. erfaßt; aber so viel hatte sie allerdings jetzt eingesehen, daß von einem ganz andern Wasser, als dem gewöhnlichen, die Rede sey. Indeß scheint sie die Anerbietung Jesu nur für Scherz anzusehen, und wirft eben deswegen eine Antwort hin, die dem ganzen Gespräch ein Ende machen sollte, die aber unter dem leichten äußern Gewande einen tiefern Sinn verbarg, als sie selbst ahnen konnte. Obgleich sie zweifelte, daß Jesus sein Anerbieten würde erfüllen können, so kann sie doch ihren Wunsch nicht zurückhalten, daß es ihm möglich seyn möge, ihr ein solches, alle Noth der Erde vertilgendes, Geschenk zu geben. Wir sehen in dieser Antwort nichts von „einer der Samariterin von dem Evangelisten angedichteten Einfältigkeit," vielmehr liegt darin eine gewisse Naivetät, die lieber durch einen kurzen entscheidenden Scherz dem Gespräche, das sie fortzusetzen keine Lust hat, ein Ende macht, als sich auf lange Gegenreden einläßt.

Man begreift kaum, wie Dr. Br. auf die Meinung gekommen ist, daß die Frau an ein Zauberwasser („aqua magica") gedacht habe. Leichtfertig aber gutmüthig, wie sie war, nimmt sie das Wort Christi, welches ihr unglaublich schien, scherzend, aber doch wünschend, auf. Dabei war sie aber eben so weit entfernt von der Absicht des Ausforschens (Paulus), als vom bloßen Spott. Beides läßt sich mit ihrem Charakter,

so weit wir ihn aus dieser Unterredung kennen lernen, — und wer will darüber vermuthend hinausgehen? — nicht vereinigen. Wie kann man sich daher auch nur mit dem geringsten Schein von Wahrscheinlichkeit zu der Behauptung entschließen: „der Evangelist habe deswegen die Samaritenin so einfältig dargestellt, damit er desto leichter eine Gelegenheit erhalte, sie von Jesu höherer Natur, der nichts verborgen war, zu überzeugen?“ Ein „Pseudojohannes“ würde seine Kunst wohl nicht an Einfältigen verschwendet haben, da es ihm besonders auf den Effekt ankommen mußte.

Als die Samaritenin, ohne es selbst zu wissen, der Absicht des Herrn durch ihren ausgesprochenen Wunsch entgegengekommen war, wird sie plötzlich durch das prophetische Wort, das ihre, wie sie glaubte, dem Fremden völlig unbekannten häuslichen Verhältnisse betraf, überrascht. Die Worte Jesu v. 17. und 18. setzen nicht nothwendig eine Allwissenheit voraus, die Jesu nirgends beigelegt wird im neuen Testament, und mit dem prophetischen Vorherwissen auch nicht verglichen werden kann, da dieses sowohl bei den Propheten als bei Jesu immer nur das Ganze und Allgemeine, nie das Einzelne und Besondere betrifft. Uebrigens hat die Erzählung des Apostels uns dieses Wissen Jesu, als ein prophetisches bezeichnet, und es ist daher gegen den Geist derselben und gegen die historische Möglichkeit, mit bloßen Wagemeinungen aufklären zu wollen, was die Geschichte für uns in Dunkel gehüllt hat. Die Meinung, welche Paulus aufstellt, daß Jesus vor der Ankunft des Weibes von einem Anwesenden über dasselbe sey unterrichtet worden, enthält frei-

lich an sich nichts Unmöglichkeit, aber sie wird sich uns nie, bei näherer Prüfung, als wahrscheinlich empfehlen können.

Wie unwahrlich ist das Erstaunen der Samariterin, als sie bei einem ihr völlig unbekannten Manne, der noch dazu ein Samariter war, diese genaue Kunde ihres gesührten Lebens findet, und wie ganz diesem Erstaunen angemessen der Ausruf: „du bist ein Prophet!“ Es schien ihr einen außerordentlichen Mann zu verrathen, daß der Unbekannte sich klar sah in dem, was sie bei ihm nicht voraussetzte. Die Unterscheidung jüdischer Theologie, die nur solche Männer Propheten nennen wollte, welche Dinge künftige vorher sagten, nicht aber solche die Vergangenes wußten, kann man doch wohl nicht von einem erstaunten Weibe fordern, dem das Gewissen schlug *).

Plötzlich nun ihr Gefühl stark aufgeregt war durch die Aeußerungen Jesu, die sie zunächst ganz auf ihre individuellen Verhältnisse hingewiesen hatten, so geht sie auch nicht beschämt und schweigend fort. Ihr höchstes Interesse war durch den merkwürdigen Mann, den sie für einen Propheten hielt, rege geworden und in diesem Sinne tritt sie nun in höhern Ernst, mit der wichtigen Streitfrage vor ihn hin, worüber sich Jesu

*) Man hat den Charakter der Samariterin oft auf die sonderbarste Art zu retten gesucht. Einen merkwürdigen Versuch sehe man bei Fr. Th. Withof opuscula philol. histor. theologica. Lingae 1778. dissertat. de muliere Samaritana. An Gelehrsamkeit läßt es W. nicht fehlen, wohl aber an gesundem Urtheil.

den und Samariter entzweiten (v. 20.). Warum sollten wir diese Frage von der samaritanischen Frau nicht erwarten dürfen? War doch der Streit zwischen Juden und Samaritern über die Gottesverehrung so ganz zur öffentlichen Angelegenheit geworden, daß es den Samariterin sehr leicht einfallen konnte, diese nationale Streitfrage dem prophetischen Manne zur Entscheidung vorzulegen [1]). Mögte sie an der Richtigkeit der samaritanischen Meinung in dieser Sache nicht zweifeln, konnte sie denn nicht, je fester sie von der Richtigkeit ihrer Meinung und der Meinung der Samariter überzeugt war, gerade diese merkwürdige Gelegenheit benutzen wollen, um sie durch einen günstigen Ausspruch noch bestätigt zu hören? Wer kann es aber wahrscheinlich finden, daß der Evangelist die ganze Geschichte ersonnen habe, um „die Christen von dem Verdacht zu reinigen, als verachteten sie den jüdischen Gottesdienst?" Wie unzweckmäßig und versteckt zugleich, hätte er da seinen Plan auszuführen gesucht. Wer vermag dies mit dem Geiste des Evangeliums zu reimen, und in den Sinn des Ganzen hineinzuzwängen?

Wie ganz natürlich ist uns der samaritanische Volkshaufe geschildert. Sobald man das merkwürdige Wort aus dem Munde der hergeeilten Frau erfährt, wird nicht erst lange hin und her gesprochen, sondern begierig eilt man nach dem Orte hin, wo der Unbekannte sich aufhielt, dessen Jünger schon in der Stadt gewesen waren, welches als eine Bestätigung der Aussage

---

1) Man lese was Lücke hierüber in s. Commentar 1 Th. S. 642 u. 643 gesagt hat.

das Weibes gelten konnte. Wer kann denn darin etwas Auffallendes finden, daß eine Menge von den Einwohnern der samaritanischen Stadt, durch die Nachricht des Weibes bewogen wurden, selbst hinauszugehen, um zu sehen? Die Samariterin traut sich selbst in einer so wichtigen Sache nicht, sie ruft daher ihre Mitbürger, daß diese entscheiden möchten. So wie Dr. Br. den Sinn der Worte aufgestellt hat (p. 51.), so giebt uns der Apostel des Weibes Anrede an die Bürger nicht. Der Apostel stellt sie uns als fragend und zweifelnd, ob dieser Unbekannte, der mit ihrem Lebenswandel so bekannt war, nicht der Messias sey. Br. aber führt sie auf, als eine, die sich herausnimmt, die Bürger der Stadt in dieser wichtigen Sache zu lehren, oder wenigstens ihrer Meinung vorzugreifen. Der Apostel sagt uns davon nichts, nicht einmal das sagt er uns, daß die Frau sich geäußert habe, sie halte den Unbekannten für einen Propheten. v. 41. 42. erklären sich die Samariter selbst, daß sie nicht wegen des Weibes Rede, sondern aus eigner Erfahrung sich überzeugt hätten, daß Jesus der Christus sey. Br. scheint uns in der That den Sichemiten zu viel kleinstädtsche Klügelei und dem Weibe zu viel Gemeinheit beizulegen.

Was von Dr. Br. über v. 31—33. gesagt wird, scheint uns durchaus am unrechten Orte zu stehen. Die ganz den Umständen angemessenen Worte Jesu: ἐγὼ βρῶσιν ἔχω φαγεῖν, ἣν ὑμεῖς οὐκ οἴδατε! sollen dunkel, räthselhaft und einem ernsten und weisen Lehrer nicht geziemend seyn? Wie hätte Jesus passender und lebendiger zugleich in diesem Augenblick

ſeine Stimmung ausſprechen können? Und wer kann noch folgen in welcher Abſicht es geſchehen ſey? Die Worte Chriſti ſtimmten ſowohl ganz mit der Veranlaſſung, durch die ſie entſtanden, überein, als ſie geeignet wären, die Jünger auf das Bevorſtehende aufmerkſam zu machen. Daß die Jünger ſie nicht faſſeten, könnte allerdings auffallen, wenn es das einzige Beiſpiel dieſer Art wäre, das wir von ihnen hätten. In dem gegenwärtigen Augenblick, wo ſie an die ſinnliche Speiſe, welche ſie von der Stadt hergebracht hatten, zunächſt dachten, war ihnen das Bild von der geiſtigen Nahrung vielleicht am meiſten verdunkelt und ſie reden daher unverſtändig unter einander über des Meiſters Worte. Jeſus fügt noch ein Wort der Erklärung hinzu, aber ſchon ſiehet er die aus der Stadt herannahende Menge, und blicket mit freudiger Begeiſterung auf den Segen des kommenden Worts, wie auf die, eine reiche Ernte verheißende, Saat des Feldes. Doch langſam ging die Saat des Feldes hervor, langſam grünte, blühete und reifte ſie der Erndte entgegen. Anders verhielt es ſich mit dem Keime des ewigen Lebens, der als Samme des Geiſtes ſchnell Wurzel faſſete, ans Licht hervortrat und der Ernte ſich entgegenrang. Das Bild dieſer Rede lag den Jüngern vor Augen in der durch Jeſu Wort gewekten Menge. In die Freude, mit welcher Jeſus hoffend einer reichen Zukunft entgegenſieht, miſchte ſich aber gleich eine wehmüthige Ahnung. Er faßt ſie in das Sprichwort des Landmannes zuſammen, den Natur und Leben an Wechſel und Vergänglichkeit erinnert: ein anderer ſäet, ein anderer erntet. Jeſus würde die ſchöne und reiche Ernte, die er

vorbereitete, andern überlaſſen müſſen, aber er würde ſich freuen mit denen, die er zur Ernte beſtellet und berufen hatte, wenn ſie das Werk des ewigen Lebens vollenden würden.

Wer findet in dieſer Rede Jeſu, die in einer ſanften Begeiſterung und in wehmüthiger Freude geſprochen wurde, etwas, das nicht ganz dem merkwürdigen Augenblick, in dem ſich Jeſus befand, entſprechen ſollte? Es iſt auch kein Schatten von pſychologiſcher oder hiſtoriſcher Unwahrſcheinlichkeit in derſelben vorhanden, daß Jeſus nicht alles, was er darin geſagt haben ſoll, auch geſagt habe. Wie kann man behaupten, daß das dem vorliegenden ähnliche Bild Matth. 9, 37. und Luc. 10, 2., gegen die Aechtheit der von Johannes mitgetheilten Unterredung etwas beweiſe? Wenn ſolche Schlüſſe der willkührlichen Kritik irgend ein Gewicht haben könnten, was ließe ſich denn alles beweiſen! Nicht den Commentar irgend eines aus Tradition, oder ſchriftlichen Quellen geſchöpften, Ausſpruches, ſondern die lebendige Rede Chriſti ſelbſt haben wir vor uns. Man gehe doch nur ohne vorgefaßte Meinung an die Kritik derſelben und man wird wahrlich von jenen Schwierigkeiten und Widerſprüchen, welche Dr. Bt. zu finden glaubt, keine Spur entdecken.

Wir möchten dieſe Untersuchung, ſowohl wegen der hohen Wichtigkeit des Gegenſtandes, als wegen der ſprechenden Lebendigkeit der Darſtellung, zu den ſchönſten und vortrefflichſten Stücken der Evangelien rechnen, und glauben, nach vorausgeſchickter Entwickelung deſſelben, nicht nach bloßem Dafürhalten ſo zu urtheilen. Man wende noch einmal ſeinen Blick mit uns

zurück nach dem Brunnen bei Sichem! Wer verkennt die treffende Charakteristik der Personen? Die Samaritерin leichtfertig, aber gutmüthig, ihr gegenüber Christus voll Ernst, aber theilnehmend, eindringlich aber milde redend von der Hoffnung der Gegenwart und der Ernte der Zukunft; mit ihren gewöhnlichen Vorurtheilen und ihrer beschränkten Einsicht, aber mit Ehrfurcht vor ihrem Meister, treten die Jünger auf. Sie tadeln im Herzen, daß ihr Meister sich mit einer Samaritерin unterhält, aber die Ehrfurcht legt ihnen Schweigen auf. Sie fühlen sich in einer gewissen Verlegenheit, als sie Jesum mit ganz andern Gedanken beschäftigt sehen, die ihm die sinnliche Speise vergessen machen. Aber sie fragen ihn nicht, sie sehen sich einander an und reden unter sich. Mit dem stillfreudigen erwartungsvollen Blick auf die Lage der Zukunft, die ihnen ein reifes Erntefeld seyn würde, redet Christus zu ihnen und wendet so ihren Blick und ihr Gemüth von den Feldern der Erde auf den Garten des Himmels, von der Saat der Menschen auf die Saat Gottes hin.

Schön und bezeichnend hat der Evangelist diese Unterredung und die mit dem Nikodemus an die Spitze seines Evangeliums gesetzt. Beide, besonders aber die vorliegende, enthalten charakteristische Grundzüge der christlichen Religion und deuten unverkennbar den Geist derselben an. Kein absonderndes, trennendes Judenthum, das am sinnlichen Gottesdienst hing, sondern ein vereinigendes, versöhnendes Christenthum, das in lebendiger Erkenntniß des Wahren und in wahrem Leben des Glaubens bestehen sollte und besteht, ist

darin niedergelegt, und als ein Denkmal für künftige Geschlechter aufgerichtet. Möge es nur recht erkannt und im Geiste Christi gewürdigt werden!

8. K. 5, 17. 18. und K. 10, 33—38. Hier soll, nach Dr. Br., der Evangelist die Juden dargestellt haben als solche, die mit seiner Logoslehre bekannt gewesen wären. Denn sie verstehen die Worte υἱὸς θεῦ einmal (K. 10, 33.) als θεὸς, und ferner legen sie denselben einen metaphysischen Sinn unter (K. 5, 17. 18.).

Aber was ist hier denn eigentlich das Unbegreifliche in dem Benehmen der Juden? Daß sie die Worte Christi mißverstehen und übel deuten? Wie oft legen sie seine Worte boshafterweise verkehrt aus, um nur ihren Haß gegen ihn zu befriedigen. Ob sie diesmal seine Worte wirklich falsch verstanden, oder absichtlich falsch deuteten, ist aus dem Bericht des Evangelisten nicht klar. Dieser sagt uns nur: sie wurden über diese Worte aufgebracht. Dazu reichte schon die Behauptung Jesu hin, daß er der Messias sey, da sie ihn nicht als solchen anerkennen wollten. Was ist denn nun Unglaubliches darin, daß sie das Wort υἱὸς θεῦ für ἰσόθεος nehmen? Eine Auslegung der Bosheit und Unwissenheit ist niemals gewissenhaft, sondern ihr kommt es darauf an, sich jeden Ausdruck zu Nutze zu machen. Man lese die apologetischen Worte Jesu K. 10, 34—36., und erinnere sich daran, daß bei den übrigen Evangelisten, Matth. 26, 63 ff. Mark. 14, 61—64. besonders aber Luk. 22, 67—71., die Bekräftigung des Ausspruches Jesu, er sey der υἱὸς τοῦ θεῦ von dem Hohenpriester für ein des Todes würdi-

gen Verheißen erklärt wird; wie leicht begreiflich wäre es denn, daß die Juden auch an den Aussprüchen Jesu in jenen Stellen des Johannes einen Anstoß nehmen konnten, ohne von der johanneischen Logoslehre etwas zu wissen. Wenn aber nur in dem Evangelium des Johannes, wie Dr. Br. behauptet, nun dem λογος im metaphysischen Sinne die Rede ist, wie will man denn erklären, was im Briefe an die Hebräer 1, 3. von diesem gesagt wird? Und wie will man beweisen, daß K. 5, 37. besonders auf alexandrinische Theologie Rücksicht genommen sey? Jesus tadelt die ungläubigen Juden, daß sie in ihrem starren Nationaldünkel beharrend, nicht vernähmen die Gottesstimme, die zu ihnen redete, daß sie ihr Auge nicht öffneten den neuen herrlichen Thaten, mit denen er unter ihnen auftrat, daß sie in ihrer Blindheit verschmähten das ihnen angebotene Heil. Der Zusammenhang nöthigt eben so wenig, als der innere Sinn den Redenden alexandrinische Vorstellungen in dieser Stelle anzunehmen. Der Schluß aber, den Jesus, nach Dr. Br. (p. 54. a. E.) hier gemacht haben soll, scheint uns durchaus willkührlich in die Worte hineingetragen zu seyn.

2. K. 6. „Schwerlich hätten die Juden gleich nach dem merkwürdigen Wunder von der Speisung der 5000 Mann, noch ein Zeichen von Jesu gefordert, aber der Evangelist suchte Gelegenheit, von Jesu Blut und Fleisch, im Sinne des spätern Dogmas von der Eucharistie, zu reden. So entstand dieses Kapitel.“

Wenn es zur Aufklärung jener Unwahrscheinlichkeit einer Hypothese bedürfte, so wäre es eben nicht sehr gewagt, anzunehmen, daß noch andere, als die bei

der Speisung am Tage vorher zugegen waren, hinzugekommen seyn, und daß eben diese Neuhinzugekommenen durch die Erzählung von dem Geschehenen zu dieser Frage wären veranlaßt worden. Aber man kann dieser Vermuthung überhoben seyn, da jenes Fragen nach einem Zeichen (v. 30.) von Menschen, die vielleicht in der Absicht nachgefolgt waren, um das Wunder des vorigen Tages wiederholt zu sehen, wohl erwartet werden kann. Sie dachten und hofften wohl ein noch größeres Wunder zu sehen, als sie es von Moses in ihren heiligen Schriften erzählt fanden. Und warum hätten sie sich nicht auf Moses berufen können, da doch ihrer Vorstellung nach ihre Vorfahren durch Moses das Himmelsbrod erhalten hatten? Und wer wird läugnen können, daß über die Bedeutung der Worte „mein Fleisch essen und mein Blut trinken" (v. 51) leicht ein Streit entstehen konnte? Die sinnliche Bedeutung mußten sie verschmähen, allein, zerfallen in sich selbst, wie sie waren, konnte ihrem Geist der tiefe Sinn dieser Worte nicht sogleich aufgehen. Daher war das streitende hin und her Reden sehr natürlich.

Wie gelangt man denn so leicht zu der Ueberzeugung, daß die Worte v. 48. ἐγώ εἰμι ὁ ἄρτος τῆς ζωῆς in eigentlicher Bedeutung genommen werden müssen? ὁ ἄρτος τῆς ζωῆς ist gleichbedeutend mit ὁ ἄρτος ὁ ζῶν v. 51., und es wäre doch ganz gegen den johanneischen Sprachgebrauch und gegen den Geist und den Zusammenhang dieses Kapitels, wenn man hier einen andern als den bildlichen Sinn gestatten wollte. Wer sieht es nicht, daß hier das spätere

Dogma nur mit Gewalt hereingezogen wird? Man vergleiche v. 35. mit v. 48. und versuche es dann die bildliche Bedeutung des letztern zu widerlegen. Es ist klar, daß es nicht allein v. 63. ist, wie Dr. Br. zu glauben scheint, der die Meinung von der uneigentlichen Bedeutung des 48. v. veranlaßte; im Gegentheil sind wir überzeugt, daß auch ohne Rücksicht auf diese Stelle jener Sinn sich rechtfertige, ja als der einzig wahre angesehen werden müßte. Was dagegen von Dr. Br. (p. 86 und 87.) gesagt wird hat keine Beweiskraft. Und welcher ist denn der Sinn der Redensart „mein Fleisch essen und mein Blut trinken?“ Kein anderer als die innigste unzertrennlichste Vereinigung mit Jesu durch die innigste Aufnahme seiner Lehre und durch die lebendige Einheit mit seinem Geiste. Licht und Leben, Erkenntniß und Geist, Glaube und Versöhnung, fließen aus dieser Quelle, die den Durst der Seele nach dem Ewigen löschet; an dieser Quelle grünet und blühet und trägt Früchte der Baum des Lebens, wer von diesem genießet, der wird den Hunger seines verlangenden Geistes stillen. Wahrlich, wir begreifen nicht, wie Dr. Br. hier (p. 56.) noch von Absurdität und historischen Widersprüchen reden kann. Diese werden erst durch die unrichtige und unhistorische Deutung in die Stelle hineingetragen, fallen aber durch die gegebene Erklärung von selbst weg. Aber Br. läßt einen Augenblick jene historischen Widersprüche fallen, um eine andere Anklage zu erheben. Es sollen jene Worte Jesu, selbst wenn sie bildlich verstanden werden, dunkel, sonderbar, den Juden anstößig und absichtlich seyn. Dem bloßen occidentalischen Begriff ist freilich

das orientalische Bild verschlossen, aber das Volk, zu dem die Propheten geredet hatten, war solcher Bilder gewohnt. Das vergesse man eben so wenig, wenn man über den Redenden als über das Verstehen der Rede urtheilt. Dies erwägend, können wir jenes Sonderbare, Anstößige und Gesuchte in dem tiefen, fruchtbringenden Worte Christi nicht finden; sondern erkennen darin den belebenden Geist, der in dem lebendig hervortretenden Bilde den Begriff zurücktreten, aber nicht untergehen läßt.

10. K. 7, 32—36. und K. 8, 21. 22. Es scheint uns, als wären hier wieder ohne Noth Zweifel erhoben worden. Aus der Antwort der Juden K. 7, 35. geht hervor, daß sie besonders bei den Worten: ζητήσετέ με, καὶ οὐχ εὑρήσετε· καὶ ὅπου εἰμὶ ἐγώ, ὑμεῖς οὐ δύνασθε ἐλθεῖν, zweifelnd stehen blieben und dann sagt Christus K. 8, 21. ἐγὼ ὑπάγω, καὶ ꝛc. Es konnte daher jener Ausspruch Christi K. 7, 33. 34. um so leichter verdreht werden, und ohne Absichtlichkeit scheint die jüdische Deutung v. 35. 36. nicht gewesen zu seyn. Wer möchte Gründe, wie folgende, in die Waage der Kritik legen: „Die Juden konnten die Worte Jesu nicht von der Reise zu den Hellenisten verstehen, denn Jesus hatte sich niemals als ihren Messias angekündigt und überdies stand ja den Juden aus Palästina auch dahin der Weg offen?“ (!)

Daß die Juden die Worte Jesu K. 8, 22. nicht verstanden, daran läßt uns der Evangelist nicht zweifeln; ob es aber absichtlich, durch sinnliche Deutung des geistigen Wortes, geschah, bleibt zweifelhaft. Der Sinn, den Paulus in dem μήτι ἀποκτενεῖ ἑαυτὸν

finden will, nemlich spottend sey es gesagt: „will er etwa aus der Welt laufen, da werden wir ihm freilich nicht folgen!„ scheint nicht in den Worten zu liegen, noch mit dem Geiste der Juden übereinzustimmen. Indeß sehen wir nicht ein, wie das πρὸς ἑαυτούς, wenn es auch mit Recht von Br. hieher gezogen würde von K. 7, 35., dieser Deutung entgegenstehen könnte. Auch wenn die Juden sich fürchteten vor dem Volke, oder sich gar ihrer eignen Worte schämten, konnten sie dem noch im Geheimen das Wort des Spottes zu verbreiten suchen. Jesus bezeichnet sie als Irdischgesinnte, die das Himmelswort nicht fassen konnten, so lange sie nicht des höhern Lebens im Glauben inne würden, und in ihren Sünden dahinfahren müßten. Aus diesen Worten scheint hervorzugehen, daß jenes πρὸς ἑαυτούς ohne Grund hieher gezogen werde, denn Jesus zeigt, daß er ihre niedrigen Meinungen und verkehrten Neuerungen kannte; K. 7, 35. 36. dagegen sehen wir die Zweifel und Irrthümer der Juden von Jesu mit Stillschweigen übergangen, und doch schienen dort Berichtigungen eben so sehr am rechten Orte zu seyn.

11. K. 8, 27. Was einem höhern, ewigen Seyn seinen Ursprung verdankte, das ward durch Jesum Christum unter die Menschen gebracht, wie ein Licht vom Himmel, das die Nacht der Erde erhellete und den Weg des Lebens erleuchtete: „was ich vom Vater, dem wahrhaftigen, der mich zu euch sandte, erhielt, das rede ich der Welt!“ Die Juden verstanden, in ihrer sinnlichen Beschränktheit, nicht das tiefere Wort. Und doch behauptet Dr. Br., „sie konnten so einfältig nicht seyn.“ Aber eigentlich dürfen solche Einwendungen

durch die evangelische Geschichte oft genug widerlegt werden, nicht in Betracht kommen. Wie unhaltbar sie sind, leuchtet schon von selbst ein. Der gemeine Sinn ist dem Worte unterthan, und hängt an diesem, wie das Auge am sinnlichen Bilde. Der innere Sinn, den die sinnliche Hülle umschließt, bleibt ihm unzugänglich. Daß die Juden, zu denen Christus hier redet, in dieser Gemeinheit befangen waren, wird doch keiner läugnen wollen. Ihr Stolz, ihre eingebildete Weisheit, machte sie unempfänglich für das reine Wort von Gott. Warum reden sie unverständig drein und werden zu Schanden mit ihrer Klugheit, wenn Jesus einfache hohe Worte redet und die Sprache des ewigen Lebens ihnen, durch irdischen Wahn verdunkelt, Sinne unverständlich klingt. Die Worte ἃ ἤκουσα παρὰ τοῦ πατρός, ταῦτα λέγω εἰς τὸν κόσμον — wurden daher auch nicht von den Juden verstanden, weil sie das höhere Verhältniß Jesu zu seinem himmlischen Vater nicht erkannt hatten und aus ihrer Messiaslehre doch den Weisheit Fülle zu besitzen glaubten. Schon Semler hat mit Recht gegen die Erklärung dieser Stelle gesprochen, als hätten die Juden Jesum nicht verstehen wollen. Es ist daher um so auffallender, daß Paulus und Kuinöl diese Erklärung allen andern vorziehen. Obgleich Dr. dies mißbilligt, so ist doch die von ihm selbst angewandte eben so sehr zu tadeln, da sie nichts als eine unstatthafte Apologie der Juden ist. Ueberhaupt gestehen wir, daß wir ungerne die, mit der ganzen evangelischen Geschichte, nicht blos mit dem johanneischen Evangelium, in Widerspruch stehenden, Apologieen der Juden, mit denen

Dr. Br. gegen den Evangelisten streitet, gelesen haben, da sie weder geschichtlich, noch exegetisch begründet werden können. Wenn ein solches Verfahren gestattet werden sollte, so müßten wir durchgehends den Charakter und die Einsicht der Juden gegen die Evangelisten in Schutz nehmen, und zwar ausgehend von der geistigen Fähigkeit des Menschen überhaupt. Uns scheint dieses apologetische Bestreben nur dann anwendbar, wenn durchaus ungegründete, oder mißverstandene Nachrichten die irrige Meinung veranlaßten, oder wenn offenbare Widersprüche mit der Geschichte oder mit der Natur des menschlichen Geistes die Vertheidigung heischen. Beides gilt aber von den durch unsere Apostel mitgetheilten Nachrichten nicht. Dennoch hat Dr. Br. diese apologetische Art zum exegetischen Grundsatz erhoben, bei der Kritik des johanneischen Evangeliums.

12. K. 8, 32 ff. ist nicht blos vereinbar mit dem Nationalstolz der Juden, sondern sogar sehr charakteristisch für denselben. Das „Freimachen" setzte Sklaverei voraus, und was konnte beleidigender seyn für ein jüdisches Gemüth? Je mehr ein stolzes Herz die Wahrheit eines Vorwurfs fühlt, desto heftiger sucht es ihn von sich abzulehnen. Je weniger die Juden zu Christi Zeit sich verhehlen konnten, daß sie Sklaven der Römer waren, desto verhaßter mußte es ihnen seyn, wenn darauf hingedeutet wurde. Vielleicht war es eben diese vermeinte Hindeutung in den Worten Jesu, die sie zum Unwillen reitzte. Sie verlangten daher nähern Aufschluß, bestimmtere Erklärung. Wenn sie auch eine andere Bedeutung des Freimachens durch die Wahrheit ahnten, als die sinnliche; so konnten sie

wahrlich sehr Licht auf den Gedanken kommen, daß etwas, auf ihre politischen Verhältnisse Abzielendes, in diesen Worten liegen mögte. Das Wort war ihnen zu ungewöhnlich, der Gedanke zu neu, als daß sie jenes gleich hätten fassen und diesen gleich verstehen sollen. Nicht Verstellung, wie Semler meinte, sondern wirkliches Nichtverstehen forderte sie zu jener Nachfrage v. 33. auf.

Was kann aber willkührlicher seyn, als die Behauptung: „der Evangelist habe eine Einwendung der Juden, die zu seiner Zeit lebten, auf die Juden zu Christi Zeit übertragen und sie nach seiner beliebten Weise, gehörig einfältig dargestellt?"

13. K. 8, 31. Beinahe könnte es scheinen, als hätte Dr. Br. das Verstehen und Einsehen der Juden hier nach dem eigenen beurtheilt. Wir haben schon oben angedeutet, was von solchen Apologieen zu halten ist. Die Bemerkung, daß die Juden an eine Auferweckung der Todten durch den Messias glaubten, (K. 11, 24.) ist auf diese Stelle nicht anwendbar, da Christus erstlich weit mehr zu sagen schien durch das θάνατον οὐ μὴ θεωρήσῃ, — und da er ferner von den Juden, die hier gegen ihn reden, nicht für den Messias gehalten wurde. Daß die Juden bei jenen Worten an etwas ganz anderes, als an eine Auferstehung dachten, ist klar; sie verfielen vielmehr wieder in jene Sucht der sinnlichen Deutung des Geistigen und so wurde ihnen auch die geistige Unsterblichkeit eine körperliche. Wie hätten sie sich sonst auf die Väter und großen Namen ihres Volks berufen können? Sobald aber die sinnliche Deutung der Worte Jesu, den wah-

ren Sinn derselben verdrängte, war wohl nichts natürlicher, als daß solche Zweifelreden entstehen mußten.

Bei den Worten θεωρεῖν θάνατον ist gewiß nicht blos an die Unsterblichkeit der Seele zu denken; sondern Christus stellt seine Lehre und das Leben nach derselben, als ein Mittel dar, durch welches jene Schrecken und Bilder des Entsetzens, mit welchen die irdische und glaubensleere Ansicht den Ausgang des Menschen aus dem Leben umgeben hatte, entfernt werden und in eine stille Sehnsucht des seiner Vollendung entgegengehenden Geistes verwandelt würden.

Die Antwort Jesu, welche Dr. Br. für ein Räthsel erklärt, scheint uns nicht blos dem Vorhergehenden durchaus angemessen, sondern auch wahrhaft schön und herzerhebend. v. 54—58. Wer würde es übereinstimmend finden mit dem Geiste Christi und seiner Lehrart, wie wir sie kennen, daß er hier auf ein förmliches Widerlegen der Gegenrede sich hätte einlassen sollen? Jetzt erscheint er uns jenen kleinen Dämmerseelen gegenüber als ein Geist des Lichts, der durch keinen Erdendunst verdunkelt werden konnte [1]). Der Selbstsucht angeklagt, beruft er sich in schöner Demuth auf den Vater

---

1) Gerne erinnern wir hier an Semlers Worte zu dieser Stelle (v. 54.) ego iam vobis non exponam studiosius, quantus mihi honor tribuendus sit. Si ego multis verbis affirmarem, quod sim omnino μείζων Abrahamo et sanctis angelisque omnibus: illa mea commendatio apud vos parum valeret. O comitatem et liberalitatem Christi! Scit, vel errores hominum nihil de ipsius dignitate et honore detrahere; igitur facile fert, et meliorem sententiam de se quasi suo tempore exspectat.

des Lichts, der ihm alles gegeben habe, und bekennt, daß er ohne ihn keine Herrlichkeit besitzen würde. Sein Vater im Himmel sey es, der ihn verherrliche, und den die Juden „unsern Gott“ nennetern, obgleich er ihnen unbekannt sey. Er aber kenne ihn, und könne nur mit Verletzung der Wahrheit das Gegentheil sagen, er kenne ihn und folge nur seinem Worte. Selbst Abraham, auf den die Juden sich in ihrem Nationaldünkel beriefen, hatten, erkannte in freudiger Ahnung die Zeit, die jene jetzt nicht erkennen wollten. — Wer findet eine solche Antwort nicht schön und erhaben? Wer mag noch fragen, „ob es erlaubt sey, so dunkel und unverständlich zu reden?“ Und doch soll der Evangelist, seiner Logoslehre zu Gunsten, Jesu diese Rede in den Mund gelegt haben? Die Juden sollen mit Unrecht von ihm zu einfältig geschildert werden? — Und — alles dieses darf ein Exeget ohne die strengsten Beweise behaupten?

14. K. 9, 3. In dem ἵνα soll ein unwürdiger Stolz liegen, der aus den Leiden anderer Menschen den Tempel seines Ruhmes aufbaut. Ist hier denn von einem jener abenteuerlichen Thaumaturgen des Alterthums die Rede? Wahrhaftig, nein! Wie kann man denn nur solche Einwendungen machen, die mit dem Evangelium selbst in dem augenscheinlichsten Widerspruch stehen. In dem unheiligen Aberglauben eines ungerecht strafenden Gotteszornes befangen, sahen die Jünger Jesu die Blindheit des Jünglings als eine Strafe der Sünde an. Wie ganz anders Christus! Alles was ist und was geschieht, zeuget von der Liebe und Weisheit des Ewigen. Nicht fortgeerbtes, oder selbstbegan-

ganz Vergehen, war einem willkührlich strafenden Gott Grund gewesen, den Menschen blind zu machen; sondern heiliger und weiser sind des Herrn Zwecke. Des Blinden Elend ward der Sehenden Lehre und Licht! Am Sabbath heilete Christus, denn der Vater berief ihn dazu und hatte seinem Wirken kurze Frist gegeben. Dies Wirken am Sabbath war auch den Jüngern zur Lehre; aber wir können uns nicht entschließen, mit Semler anzunehmen, daß der ganze Zweck der Handlung sey, zu lehren, daß kein Tag zu heilig sey, um Gutes zu wirken. In allem, was Gott durch Jesum wirkte, sprach sich ein großer herrlicher Zweck aus: zum Heil der Welt! Was kann klein genannt werden, wenn es zu diesem Zwecke gehört? Dies möge dem ἵνα zur Erklärung dienen, und dann möge man es immerhin das ἵνα ἐκβατικῶς nennen. Wie manches wird man unvereinbar mit den Begriffen von göttlicher Gerechtigkeit und Heiligkeit finden, auch in den Erzählungen und Lehren der übrigen Schriftsteller des N. T. wenn man dies nicht zugeben will!

15. K. 11. Wie viel ist schon über die Auferweckung des Lazarus gesagt und geschrieben worden, wie oft hat man durch ein unbiblisches und unhistorisches Hypothesenspiel, an dieser Erzählung seinen exegetischen Scharfsinn geübt! Es scheint uns überhaupt bei den biblischen Wundererzählungen unzulässig, daß man dieselben ganz aus dem Gesichtspunkt der Einzelheit, und nicht immer im Verhältniß zu dem großen Werke, zu welchem sie nur als Theile eines Ganzen gehören, beurtheilt. Als einzelne Begebenheiten dastehend, gleichen sie nur Sprühfunken, die glänzen

und verlöschen; aber wenn man sie im Zusammenhange mit dem großen Ganzen würdigt, dann erscheinen sie als leuchtende Sterne des Himmels, als nothwendige Lichtpartikeln, in dem, mit tiefem Sinn entworfenen, und mit heiliger Hand ausgeführten, Gemälde des ewigen Lebens. Dadurch wird die Kritik des Einzelnen nicht blos nicht verwehrt, oder unmöglich gemacht; sondern sie wäre, ohne diesen tiefern Blick auf das Ganze, unsicher und der Willkühr preißgegeben, ohne diese, den göttlichen Geist des Ganzen berücksichtigende, und auch im Einzelnen aufsuchende, Erklärungsweise, werden jene Begebenheiten, in ihrer Getrenntheit und Absonderung, wie abgerissene Blätter, ihre wahre Beziehung, und mit dieser ihre wahre Bedeutung, verlieren. Dies scheint uns auch von der Behandlungsart zu gelten, welche Dr. Br., mit Anderen, auf die außerordentlichen Ereignisse, welche das Evangelium des Johannes enthält, anwendet. In der Kritik der Auferweckungsgeschichte des Lazarus, auf welche wir hier besonders Rücksicht zu nehmen haben, ist das Bild des Ganzen zerrissen, und der einende und belebende Geist von einer angeblichen Absichtlichkeit und kleinlichen Manier verdrängt worden. Doch wir wenden uns zu den einzelnen Einwendungen gegen die Erzählung.

Das Zögern Jesu, nach erhaltener Botschaft von der Krankheit des Lazarus v. 6., seine Freude auf dem Wege nach Bethanien v. 15. wird, wie von Anderen, so auch von Dr. Hn., nach einer blos äußeren Bedeutung gewürdigt. Wie kann aber dies gestattet werden, wenn die ganze Begebenheit, nicht als die Erfüllung und Gewährung einer Freundesbitte, und eines Privat-

bedürfnisses, angesehen werden soll? Jene Einwendungen vernichten daher den wahren Sinn dieser Begebenheit, indem sie dieselbe aus dem rein menschlichen Standpunkte betrachten, und das höhere Wirken des Geistes in die gemeine Sphäre des Begriffs herabziehen.

Sollte Christus, der das Ganze des großen Werkes, welches der Zweck seiner Sendung war, immer und in jedem Augenblicke seines Lebens vor Augen hatte, und uns immer auf diesem hohen Standpunkte erscheint, sollte er diesmal anders auftreten? Wir sehen ihr wirkend und lehrend unter einer Menge, die reif war, zu empfangen den Samen des göttlichen Worts und ihn zu bewahren und zu nähren im Glauben (K. 10, 42.), als der erkrankte Freund ihn ruft. Wie in der Natur diejenigen Augenblicke die merkwürdigsten und entscheidendsten sind, in denen das Leben mit dem Tode ringt, — die Augenblicke der Entwicklung und Gestaltung; — so sind es im Gefühlsleben des menschlichen Herzens diejenigen Augenblicke, in denen der Glaube mit dem Unglauben kämpft, — die Augenblicke des Erwachens aus dem Sinnentraume und Ahnens eines höhern Lebens. Wie dort, so ist hier die pflegende Hand, der belebende Hauch, das begeisternde Wort in diesen Augenblicken des beginnenden Lebens von schöpferischer Wirkung. Und Jesus hätte hier, wo er das neue Leben keimen sah, keinen Grund gehabt, noch länger zu verweilen? Wer das menschliche Herz kennt, der wird nicht einwenden, daß eine Unterbrechung des Wirkens Jesu an diesem Orte, nicht von schädlichen Folgen für die Förderung seines Werkes gewesen sey. Wer da aber gestehen will, daß sein Urtheil doch in

dieſem Falle nicht zurückhe, der wird in dem Geſchehenen wahrlich nicht jenes „abſichtliche Zögern“, ſondern ein nothwendiges Handeln erkennen. Ja, wir wagen es, zu behaupten, daß das längere Verweilen Chriſti nach der erhaltenen Nachricht von der Krankheit des Lazarus, gerade das Gegentheil beweiſt von dem, was man, nach jener gemeinen Anſicht, darin finden will. Die Worte des 6. v. ſagen uns, daß Jeſus nach der erhaltenen Nachricht zwei Tage an dem Orte verweilte, wo er lehrte und wirkte. Werfen wir aber einen Blick auf das eben über die Wichtigkeit ſeines Aufenthalts Geſagte, dann glauben wir mit Recht ſagen zu dürfen: er verweilte nur zwei Tage. Man ſtelle neben dieſe Nachricht jene, uns wahrhaft menſchlich rührenden, Worte K. 11, 35. ἐδάκρυσεν ὁ Ἰησοῦς! und frage ſich, ob es nicht ein hochheiliger Beruf ſeyn mußte, der Jeſum abhalten konnte, gleich zu ſeinem Freunde zu eilen? Daß er nur dem höhern Berufe, und in dieſem dem Willen des Vaters folgte, das lehrt uns auch ſeine Reiſe nach Bethanien ſelbſt, die nicht ohne äußere Gefahr war v. 8—10. Das Wort der Freude, welches Jeſus v. 15. in ſchöner Erhebung ſeiner Seele und in erhabenem Bewußtſeyn ſeines Berufes, ausſpricht, iſt oft genug durch gemeine Deutung entweiht worden. „Wie hätte Jeſus ſich über den Tod des Freundes freuen können? Ließ er ihn etwa erſt ſterben, um an ihm das Wunder der Todtenerweckung zu zeigen? Dazu hätte er ja eine andere Gelegenheit wählen können!“ — Und was dergleichen Reden mehr ſind. Wie wenig ahnte man dabei jene erhabene Seelenfreude Jeſu, die rein war von jener irdiſchen Vermiſch-

ung und nur aus dem wahren Leben in Gott entspringen konnte. Wie war es möglich, daß man darin die Freude eines Thaumaturgen sehen konnte, welche von der Gelegenheit, ein Wunder thun zu können, veranlaßt seyn sollte? Wenn man aber Jesu Freude hier für etwas Höheres und Heiligeres gehalten hätte, wie hätte man denn daran erinnern können, daß ja täglich Menschen starben, daß Jesus also täglich Gelegenheit gehabt hätte, Todte zu erwecken, daß er dies in Jerusalem mit viel mehr Aufsehen hätte thun können, als in dem kleinen Bethanien, daß hier überhaupt die Wirkung nur gering war?!

So wie das Wesen und der Zweck der Wundergegebenheit von Dr. Br., wenn uns nicht alles täuscht, unrichtig aufgefaßt und dargestellt sind; so ist auch die Wirkung derselben offenbar zu gering angeschlagen. Man sehe K. 11, 45. 47 ff. K. 12, 9—11. Wir gestehen aber offen, daß die Fragen: warum gerade hier, gerade jetzt, gerade an Lazarus dies Wunder geschehen mußte? unsere Fähigkeit zu antworten übersteigen. Wir möchten dagegen eine andere Frage aufwerfen: sollten solche Fragen wohl im Geiste des Christenthums gethan seyn?

Wie viel wird aus dem ἤδη ὄζει v. 39. gefolgert! (p. 64) Daraus allein sollte man abnehmen dürfen, daß diese Geschichte ersonnen sey, um allen Zweifel, daß Jesus wirklich Todte erweckt habe, welcher durch die Erweckung der Tochter des Jairus und des Jünglings zu Nain nicht unmöglich gemacht war, vollends zu heben? Bei dieser in der That kühnen, und höchst willkührlichen, Voraussetzung, muß man sich doch mit Recht

über die Art wundern, wie der Evangelist einen solchen Zweck zu erreichen gesucht hätte. Die Bibelkritik kann solche Hypothesen nicht für Gründe annehmen.

Und nun v. 46? Wer würde es denn für unmöglich halten wollen, daß es auch hier unter den Zuschauern solche hätte geben können, deren Herz der Wahrheit weniger offen stand, und für den Eindruck außerordentlicher Begebenheiten weniger empfänglich war? Sie waren vielleicht von den Pharisäern erkauft, oder gewonnen, wie jene denn alles für ihre boshaften Plane zu benutzen suchten. Uebrigens sagt uns der Evangelist nichts davon, in welcher Absicht einige den Pharisäern die Nachricht von dem Geschehenen brachten. Es scheint aber doch so viel aus dem Gegensatz, in welchem v. 46. mit dem Vorhergehenden steht, hervorzugehen, daß es nicht in der besten Absicht geschehen sey.

V. 42. wird von Dieffenbach [2]) für ein späteres Glossem gehalten und wir gestehen, daß wir uns sehr geneigt fühlen, diese Meinung zu theilen. Denn daß Jesus betend sagen sollte, daß er eigentlich nur des Volkes wegen, das dabei stehe, bete, scheint uns wahrlich mit Jesu Seelenhoheit eben so unvereinbar, als mit der Vorstellung vom wahren Beten. Ein Blick gen Himmel und die kurzen Gebetworte; πάτερ, ἰδοὺ

2) Ueber einige wahrscheinliche Interpolationen im Ev. Joh. in Bertholdts krit. Journ. der theol. Literat. B. 5. St. 1. S. 8. Mit dieser Abhandlung ist zu vergleichen die Beurtheilung in Bengel's Archiv für die Theologie. 2. B. 3. St. S. 775 ff.

χαρίστα σοι ὅτι ἤκουσάς μου! scheint hier ganz im Geiste Christi zu liegen, aber die folgenden Worte v 42. dürften aus dem apologetischen Bestreben einer spätern Zeit hervorgegangen seyn, wo man ein solches Dankgebet Jesu, wegen der ihm unveränderlich beiwohnenden Wunderkraft, aus keinem andern Grunde erklären konnte, als daß es des Volkes wegen geschehen sey. Und wenn nun diese Worte wirklich später hinzugekommen wären, würde denn dadurch etwas gegen die Wahrheit der Begebenheit selbst bewiesen? Dieses ganze Ereigniß wird durch den genauen Causalnexus mit dem Tode Jesu, zu der unbezweifeltsten Wahrheit erhoben. K. 11, 47 f. K. 12, 9—11. 18. 19. Man hat geglaubt, daß die drei übrigen Evangelisten diese so wichtige Erzählung nur aus persönlichen Rücksichten gegen den noch lebenden Lazarus, ausgelassen hätten, daß aber diese Rücksichten bei dem später, und zwar nach dem Tode des Lazarus, schreibenden Johannes, weggefallen wären; aber wie wenig ist auf eine solche bloße Vermuthung zu bauen, zumal da der Streit über die Zeitfolge der Evangelien noch nicht entschieden zu seyn scheint.

Wie sehr mußte Lazarus, als lebender Zeuge der höhern Wirkungsart Jesu, dessen Freund er überdies war, den Priestern und Pharisäern verhaßt seyn, K. 12, 10. und wie sehr wird die Wahrheit der merkwürdigen Begebenheit, durch jene Verflechtung der Geschichte des Lazarus mit der Geschichte Christi bestätigt! Freilich wird jeder, der mit Spinoza, welcher sich bereit erklärte, sein ganzes System aufzugeben, wenn er sich von der Wahrheit der Auferweckung des Lazarus über-

zeugen könne, von anderen als biblischen Grundsätzen ausgeht, der etwa, statt mit Kritik die Geschichte der heiligen Bücher als etwas Gegebenes zu betrachten, nach den Grundsätzen irgend eines Systems die Geschichte vor der Geschichte zu schaffen und nach dieser Operation zu urtheilen sucht, jeder, der auf diese Art verfährt, wird nach allen Gründen, die ihm die evangelische Geschichte, Religion und eine gesunde Philosophie, d. h. eine solche, welche die Gränzen des menschlichen Erkenntnißvermögens erkennt, geben können, wahrscheinlich immer noch unbefriedigt seyn.

16. K. 12, 20—22. Ohne Grund wird hier von Dr. Br. behauptet, daß die Antwort, welche Jesus den Jüngern, bei der Ankündigung der Helleniſten, giebt, nicht passend sey und willkührlich wird hinzugesetzt, daß die Himmelsstimme v. 28. der ganzen Geschichte ihr Daseyn gegeben habe, indem der Evangelist jene in einer geschichtlichen Einkleidung darstellen wollte.

Die Jünger Philippus und Andreas kündigten Jesu die Ankunft der Fremden an, die ihn zu sprechen wünschten. Aus der Ferne kamen sie und trugen Verlangen, den näher zu kennen, dessen Ruf auch zu ihnen gelangt war. Welcher Gedanke war hier doch natürlicher, als der, den Jesus hier, den Blick des begeisterten Sehers auf die Tage der Zukunft gewendet, ausspricht: die künftige, aber nach vielen Kämpfen und Leiden, errungene Verbreitung der Christusreligion? Welche Freude erhabener, als die Freude über diesen Blick in die Zukunft? Aber in die Freude mischte sich auch der Gedanke an die vielen Leiden, durch die sie erfüllt werden sollte v. 27. — Wir sehen

in der Antwort Christi doch wahrlich nichts Auffallendes, oder Unpassendes. Wozu denn die durchaus leere Behauptung, daß das Ereigniß, dessen v. 28. gedacht wird, eigentlich die Geschichte, die alle Merkmale der Wahrheit trägt, veranlaßt habe?

17. K. 13, 8. — Ueber die Absicht, welche Jesus mit der Handlung des Fußwaschens verband, hat er sich deutlich genug erklärt v. 12—16. vergl. Luk. 22, 24—27., und dennoch haben sowohl neuere, als ältere Exegeten hier eine mystische Beziehung auf die Taufe finden wollen. Aber ohne Grund. Liebe, die keinen Stolz kennt, Dienstfertigkeit, die ohne Ansprüche auftritt, sollten durch diese symbolische Handlung den Jüngern empfohlen werden, darum leistete der Meister, den sie ehrten, den niedrigen Dienst, aber in diesem stellte er ihnen ein hohes Bild vor Augen [1]). Innere Hoheit achtet nicht den zufälligen äußern Vorzug. Wer sich aus mißverstandener Achtung weigerte, jene symbolisch ausgesprochene Wahrheit anzuerkennen, der war fern von dem Geiste, in welchem Jesus redete, der hatte keinen Theil an ihm. Dieses, und nur dieses, spricht Jesus zu Petrus v. 8. 18. K. 13, 27. Daß Jesus den Judas aufgefordert habe, den Verrath schnell zu vollführen, davon steht kein Wort im Evangelium, und man kann wohl ganz sicher annehmen, daß eine solche

---

1) Unrichtig wird die Absicht dieser symbolischen Handlung von Dieffenbach a. a. O. S. 12. angegeben, nemlich als habe Jesus dadurch andeuten wollen, daß „nicht alle geistig rein, rein von geistigen Flecken wären" v. 10. Vergl. Bengel's Archiv. 2. B. 3. St. S. 781.

Aufforderung, wie man sie oft in den Worten: ὃ ποιεῖς, ποίησον τάχιον! hat finden wollen, sehr fern von Jesu Absicht war. Ob es ein letzter Versuch Jesu war, den Judas von dessen Vorhaben, das Jesus längst durchschaute, abzubringen, indem ihm sein Vergehen schon von dem Meister selbst vor Augen gelegt wurde, und dieser sich ihm gleichsam im Voraus schon in die Hände lieferte? oder ob Jesus durch jene Worte etwas ganz anderes andeutete, um ihn aus seiner Nähe zu entfernen, ihn, der jetzt durch seine Gegenwart die letzten Augenblicke, die Jesus mit seinen Jüngern zubrachte, entweihte? — wer will darüber mit Bestimmtheit entscheiden? Indessen möchten wir doch das erstere vorziehen, da die ganze Feierlichkeit des Augenblicks diese bedeutsamere Erklärung zu fordern scheint. Es war die letzte ernste Warnungsstimme des Heilandes, und sie war vergebens! Judas eilt hinaus in die Nacht.

Nach der Entfernung des Judas fühlte Jesus sich in einer feierlich heitern Stimmung. Es war die Stunde des Abschiedes von seinen Lieben, die nächste überlieferte ihn seinen ergrimmten Feinden. Nahe war der Augenblick, wo aller Kampf mit der Welt vollbracht, und durch den Sieg des Himmels verherrlicht werden würde. In diesem Sinne redet Jesus die Worte v. 31. und 32., die man doch deswegen wohl nicht für untergeschoben erklären darf, weil das Wort δοξάζειν öfter darin vorkommt, als es unserm Geschmack gefällt? [1]) Im Folgenden 33 — 35 v. deutet

1) Vergl. Eichhorn Einl. ins N. T. Th. 2. S. 275.

Jesus noch einmal auf die herannahende Trennung hin und redet traulich zu den Jüngern; er legt ihnen noch einmal das Hauptgesetz ihres Bundes: Liebe, ans Herz. In diesen Augenblicken traulicher Mittheilung, fassen ihn dennoch die Jünger nicht. Petrus fragt, von welchem Hingange er rede (v. 36)? Darf die Wahrheit dieser Frage geläugnet werden? Enthält sie eine Unwahrscheinlichkeit? Man bedenke doch, wie sehr oft der unverständige Wunsch der Jünger nach irdischer Größe, dem wahren Verstehen der Worte Jesu hinderlich war, und dieses oft mag zurückgedrängt haben. Daher hätte Dr. Br.

19. K. 14, 1—10. nicht so unglaubliche Mißverständnisse finden sollen. Redete Jesus doch Luk. 18, 31. noch deutlicher von seinem Tode und wurde nicht verstanden v. 34. Die *μοναὶ πολλαί* und *ἡ ὁδός*, das waren Bilder, die den hoffenden Jüngern noch immer einen andern Ausgang möglich zeigten, als den durch den Tod, den sie als den Zerstörer aller ihrer Hoffnungen ansahen. Luk. 24, 21. — Die Art, wie Jesus, sich verwundernd über die Möglichkeit derselben, die Bitte des Philippus v. 8. aufnimmt, zeugt offenbar für ihre innere Wahrheit. Am Ende seiner irdischen Laufbahn, in der Stunde des Abschiedes, begegnet ihm eine Frage, deren Lösung der Zweck seines Lebens gewesen war, und zwar unter seinen Vertrauten begegnet sie ihm, als hätte sich alles Betrübende in die letzte leidensvolle Stunde zusammendrängen sollen. Wahrlich, es war ein wahres Gotteswort, das er den Zurückgelassenen beim Abschiede sagte: daß sie nicht Verwaiſete seyn würden (v. 18.), sondern daß der Geist der Wahr-

heit ſie beſeelen und ſie in Ewigkeit nicht verlaſſen werde (v. 18.). Sie bedurften eines ſolchen Troſtes, deſſen tieferer Sinn ihnen erſt ſpäter klar wurde.

20. K. 17, 3. Wie Dieffenbach [1]) es für wahrſcheinlich hielt, daß das Perſonalpronomen Ἰησοῦν, oder gar der ganze Satz καὶ ὃν ἀπέστειλας Ἰησοῦν Χριστόν eingeſchoben ſey, wodurch der Satz, der als Thema dieſem ganzen Kapitel vorangeſtellt iſt, und der die Verbindung zwiſchen Gott und Chriſtus, als den Grund des chriſtlichen Glaubens ausſprechen ſollte, verſtümmelt werden würde; ſo will Dr. Bt., daß hier vor Χριστόν ein ἐμέ hätte ſtehen müſſen. Nöthig war dieſer Zuſatz keinesweges, und die Auslaſſung deſſelben iſt um ſo weniger auffallend, da Jeſus von ſich als von einer dritten Perſon ſpricht. Der Sinn bleibt derſelbe, und nur bei Schriftſtellern, die auch in Kleinigkeiten genau zu ſeyn pflegen, ſcheinen ſolche Bemerkungen, wie die, welche Bt. hier macht, am rechten Orte zu ſeyn.

Wenden wir nun noch einmal den Blick zurück auf dieſe, aus der innern Beſchaffenheit des Evangeliums geſchöpften, Zweifel gegen deſſen Glaubwürdigkeit, ſo drängt ſich uns die Bemerkung auf, daß viele derſelben unbibliſch, manche durchaus willkührlich, alle aber ohne Beweiskraft ſind. Die apologetiſchen Beſtrebungen, die faſt in allen dieſen Zweifeln, entweder mit Rückſicht auf die Juden, oder auf die Jünger, oder auf Jeſus ſelbſt, zum Grunde liegen, ſcheinen uns

1) a. a. O. S. 14 f. Vergl. Bengel a. a. O. S. 781 f.

daher ganz unhistorisch und im Widerspruch mit den übrigen Evangelien zu seyn.

IV. Von den Quellen des Evangeliums.

Die Untersuchung über die Quellen, aus welchen der Evangelist schöpfte, hänge so genau mit der Glaubwürdigkeit desselben zusammen, daß es nicht denkbar ist, diese ohne jene sichen zu stellen. Mehreres hieher gehörige ist schon im zweiten Kapitel gesagt worden, da die Untersuchung über die Treue des Evangelisten es zu fordern schien. Wir haben es hier zunächst mit der Behauptung zu thun, „daß es sich aus dem Evangelium selbst beweisen lasse, daß der Evangelist nicht selbst Zeuge der Begebenheiten gewesen sey, die er erzählt, sondern sie aus mündlichen, oder schriftlichen Nachrichten geschöpft habe".

Wohl könnte manchem diese Untersuchung, nach dem schon Gesagten, weniger nothwendig, oder vielleicht gar überflüssig scheinen; jenes zugebend, müssen wir doch dieses verneinen, indem wir es uns zum Gesetz gemacht haben, jedem, gegen unser Evangelium erhobenen, Zweifel zu begegnen und zu widerlegen. Dadurch wird es uns Pflicht, auch auf die vorliegende Untersuchung einzugehen, wenn sie gleich an sich wenig erfreulich seyn mag.

1. Aus einigen Aeußerungen des Evangelisten soll hervorgehen, daß er entweder schriftliche Quellen, oder mündliche Tradition bei der Abfassung seines Evangeliums benutzt habe. Zu diesen Aeußerungen wird gerechnet: Kap. 4, 44. αὐτὸς γὰρ ὁ Ἰησοῦς

ἐμαρτύρησεν ὅτι προφήτης ἐν τῇ ἰδίᾳ πατρίδι τιμὴν οὐκ ἔχει. Und dies hätte der Evangelist nur ſagen können, wenn es ihm aus einer andern Quelle, als aus der eignen Erfahrung bekannt geweſen wäre? Johannes erzählt die Sache nicht ausführlicher, ſondern deutet nur in dieſen Worten auf die Begebenheit hin, die ihm im Gedächtniſſe lag, und welche wir bei den drei übrigen Evangeliſten beſtimmter erwähnt finden (Matth. 13, 57. Mark. 6, 4. Luk. 4, 24.).

Unbedeutender noch iſt K. 18, 32. die Einwendung, daß λόγος τοῦ Ἰησοῦ hier eine aus Tradition geſchöpfte Nachricht bedeute. Sie iſt um ſo mehr ohne allen Grund, da der Evangeliſt ſelbſt ſchon früher (K. 12, 32.) die Worte anführt, auf welche er ſich hier bezieht. „Aber eben dieſe ſind aus der Tradition geſchöpft“. Und womit beweiſt man das? „Mit der unrichtigen Deutung den Worte von dem Evangeliſten ſelbſt“. Geſetzt, ſie wären unrichtig gedeutet worden, wie z. B. K. 2, 21., könnte denn das eigene lebendige Wort Jeſu nicht mißverſtanden worden? Aber woher weiß man, daß hier der Evangeliſt irrte? Können denn auch K. 3, 14. 8, 28. blos uneigentlich verſtanden werden?

Daß K. 17, 12. aus der Tradition entſprungen ſey, weil dieſe Worte K. 18, 9. als eine Weiſſagung angeführt werden, klingt ſehr ſonderbar, da ſie in jener engen Stelle von Chriſto als eine Weiſſagung bezeichnet werden. Wir begreifen in der That nicht, wie man ſich auf ſolche Beweiſe, die keine ſind, berufen mag.

Welche Quellen der Evangeliſt gehabt habe, läßt

Br. unentſchieden, indeſſen ſoll er die drei übrigen Evangelien nicht gekannt haben. Die Gründe, durch welche dieſe Meinung unterſtützt wird, ſind ganz unzureichend; nemlich, daß er alsdann, wenn er ſie gekannt hätte, ſich auch nach ihnen würde gerichtet und ihnen nicht ſo oft widerſprochen haben. Dieſes iſt, wie ſchon gezeigt worden iſt, nicht der Fall, und jenes würde gegen den Geiſt des johanneiſchen Evangeliums ſtreiten (ſ. S. 144.). Da übrigens, nach unſerer Ueberzeugung, Johannes ſpäter ſchrieb als die übrigen Evangeliſten, ſo halten wir es nicht für unwahrſcheinlich, und zwar wegen der Verhältniſſe der berühmteſten Chriſtengemeinden der älteſten Zeit, zu Epheſus, Alexandrien, Rom, Antiochien, zu einander, daß er die früher geſchriebenen evangeliſchen Berichte könne gekannt haben.

2. Daß der Evangeliſt nicht als Zeuge der Begebenheiten, die er erzählt, ſondern nach fremden Berichten redet, ſoll aus folgenden Stellen hervorgehen.

S. 3. 29. „aus der Tradition geſchöpft, ward dieſer Ausſpruch entweder abſichtlich, oder durch einen Gedächtnißfehler, oder durch die Undeutlichkeit der Tradition ſelbſt, von dem Evangeliſten mißverſtanden und verkehrt angebracht. Das erſte, nemlich abſichtliches Mißverſtehen, wird von Dr. Br. vorgezogen, und zwar — weil der Evangeliſt die viel ſpätere Vorſtellung von der Taufe, als einer myſtiſchen Ehe (πνευματικὸς γάμος), hieher gezogen habe. Da ſey nun Jeſus der Bräutigam, die Gläubigen ſeyen die Braut, und durch die von dem Täufer geſpendete Taufe werde zwiſchen beiden die geiſtige Ehe geſchloſſen".

Bei dieſer geleherten Erklärung iſt nur Eins zu

bedauern, — daß sie hier nicht her gehört. Wie kann man so gegen alle Geschichte verstoßen, daß man die viel spätere gnostische Vorstellung [1]) in das Evangelium des Apostels Johannes hineinzieht? Ehe man solche gewagte Behauptungen, ja ganz verkehrte, aufstellt, muß man doch wahrhaftig erst mit ganz andern Gründen den spätern Ursprung des Evangeliums bewiesen haben, als dies von Dr. Br. geschehen ist. Wir brauchen wohl kaum daran zu erinnern, daß das Bild, dessen der Täufer sich hier bedient, ganz auch der Nationalsitte der Juden genommen ward.

Völlig grundlos ist die Behauptung, daß der Evangelist eigentlich corrumpirt und nach seinem Zwecke gemodelt habe, was sich bei Matthäus (K. 9, 15. vergl. Mark. 2, 18. Luk. 5, 33.) findet. Wie willkührlich, und einer gesunden Kritik gänzlich unwürdig, ist es, auf das einzige Wort νυμφίος eine solche Meinung zu bauen!

K. 5, 1—7. Bekanntlich sind v. 3. und 4. von mehreren Kritikern für unächt erklärt worden [2]), Dr. Br. verwirft aber die ganze Geschichte, als eine aus Tradition entstandene. Die Unächtheit von v. 3. und 4., das Alter der durch v. 7. angedeuteten Tradition, die Unwahrscheinlichkeit der Begebenheit selbst, sollen dies beweisen.

Angenommen, v. 3. und 4. wären aus der Tradition entstanden, oder, was wahrscheinlicher ist, als Glossem zu v. 3. später in den Text eingeschoben, wer

1) Iren. adv. haeres. I. c. 21. §. 5.

2) Man s. Wegscheider Einl. S. 129 ff.

möchte darum die ganze Geschichte für unächt erklären? Die Worte ὅταν ταραχθῇ τὸ ὕδωρ v. 7. können allerdings auf die Sage v. 3 u. 4. hindeuten, aber nothwendigerweise braucht man das nicht anzunehmen, da diese Wirkung aus ganz natürlichen Ursachen entstehen konnte und man in v. 3. u. 4. eigentlich nur die sagenhafte Einkleidung einer Naturbegebenheit erkennen kann. Dürfte man aber annehmen, daß v. 7. eine bestimmte Hindeutung auf v. 3. u. 4. enthielte, so wäre dadurch auch das hohe Alterthum, und zwar zu Christi Zeit noch geltende Ansehen, jener Sage gewiß.

Daß ein Mensch 38 Jahre krank seyn kann, wird jeder zugeben. Dieses, und nicht, daß der Kranke 38 Jahre an der Quelle lag, welches freilich unerhört seyn würde, wird v. 5. erzählt. Daß ein armer Kranker lange vergeblich harren konnte, daß ihm einer behülflich seyn möchte, damit er ins Bad gelangen könnte, ist nicht unwahrscheinlich. Und wo ist denn nun das Unglaubliche dieser ganzen Begebenheit?

Wir finden in der Geschichte dieser Quelle nicht weiter erwähnt. Ist darum nun schon auch diese Nachricht von derselben für unächt zu halten? Durch das Stillschweigen der spätern Schriftsteller von dieser merkwürdigen Heilquelle, wird es allerdings wahrscheinlich, daß sie später ihre Existenz, oder wenigstens ihre Wirkung verloren hatte. Vielleicht wurde sie bei der Zerstörung Jerusalems verschüttet, oder auf andere Art vernichtet. Vermuthungen nützen wenig bei einer solchen, durchaus ungewissen, Sache. So wenig uns aber auch von derselben bekannt ist, so wenig Grund

hat die Meinung, daß diese Erzählung einen außerpalästinensischen Ursprung verrathe. Zu Tertullians Zeit konnte die Quelle längst aufgehört haben, oder längst zerstört seyn. Sein Bericht über dieselbe, scheint ihre frühere Wirkungskraft nicht im mindesten zweifelhaft zu machen [1]). Der Name dieser Quelle war ihrer Natur angemessen, בית חסדא domus misericordiae, locus benignitatis, Gnadenort.

K. 3, 22—26 und 4, 1. 2. „Die andern Evangelisten reden nicht von der Taufe, welche Jesus durch seine Apostel ertheilte und erst nach der Auferstehung ward der Befehl zu taufen von Jesu gegeben, daher ist diese Nachricht hier zweifelhaft".

Daß Jesus durch seine Apostel taufen und dadurch zum Reiche der Wahrheit und zum ewigen Leben einweihen ließ (s. S. 202 ff.), das ist um so weniger auffallend, da uns nirgend gesagt wird, daß der Täufer nur allein taufen sollte. Wenn auch später die Taufe durch Jesu ausdrücklichen Befehl und Wort, eine höhere Bedeutung erhielt, so war sie darum doch zu Jesu Zeit, als symbolische Weihe der zum Christenthume Uebertretenden, von Wichtigkeit. Die vorliegende Nachricht über diese frühere Taufe Jesu, trägt nicht die geringsten Spuren einer späteren Entstehung, sondern läßt sich sehr gut mit der Zeit und den angegebenen Umständen vereinigen. Es ist daher eine unstatthafte und

1) Tertullian. de baptismo c. 5. — et piscina Bethsaida usque ad adventum Christi curando valetudines ab Israel, desiit deinde a beneficiis. Hier wird keineswegs bezweifelt, daß sie einst wirksam war.

grundlose Meinung, „daß wir hier eine erdichtete Nachricht vor uns haben, wodurch die Nothwendigkeit der Taufe solle eingeschärft werden".

Eben so irrig ist die Beziehung, in welche die symbolische Handlung des Fußwaschens zu der Taufe gebracht wird (p. 70.). Man begreift eben so wenig, wie das Symbolische des Fußwaschens so ganz und gar mißverstanden werden konnte, wie es hier von Br. mißverstanden wird (s. S. 234); als wie Tertullian mit seiner Montanistenpolemik gegen die Verächter der Taufe hieher kommt [1]). Jene Streitigkeit, auf welche Tertullian hindeutet, ist freilich sehr frühe schon vorhanden gewesen, aber es ist ganz gegen die Geschichte, sie in das Evangelium des Apostels Johannes hinein zu tragen. Soll etwa Mark. 16, 16. das Daseyn eines Streits über die Nothwendigkeit der Taufe beweisen? Erstlich ist es nicht ganz sicher, sich auf diese Stelle zu berufen, da die Aechtheit der letzten Hälfte des 16. Kap. des Markus bezweifelt wird, und dann, wenn auch jenes weniger entscheidet, so ist in der Stelle des Markus keinesweges mit polemischem Eifer die Taufe eingeschärft, sondern der Glaube erscheint daselbst als Hauptsache.

---

1) Tertullian. de baptismo c. 6. Quum praescribitur, nemini sine baptismo competere salutem ex illa maxime pronuntiatione domini, qui ait: nisi natus ex aqua quis erit, non habet vitam, suboriuntur scrupulosi, imo temerarii retractatus quorundam, quomodo ex ista praescriptione Apostolis salus competat, quos tinctos non invenimus in domino praeter Paulum.

Ueber v. 8. ſ. oben S. 234. V. 10. enthält keine Hindeutung auf die Taufe, ſondern iſt eine Zurechtweiſung, des, in ſeinem Eifer die Handlung Jeſu mißverſtehenden, Petrus (v. 9.). Jeſus deutet hier auf eine bei den Juden übliche Sitte der Reinigung hin, und ſagt: wer ſchon die vorgeſchriebenen Regeln der Reinigung befolgt hat, der bedarf einer wiederholten Reinigung nicht, ſondern es iſt ihm nur noch übrig, die Füße zu waſchen, denn er iſt ſchon rein [1]). Es komme, wollte Jeſus ſagen, hier nicht auf das bloße Waſchen, ſondern auf deſſen Bedeutung an. Ueber dieſe erklärt ſich nun Jeſus ſelbſt ausführlich v. 13 ff. — Was ſoll uns nun die trübe Quelle der Tradition, da wir eine weit beſſere anzunehmen berechtigt ſind, die von dem Apoſtel ſelbſt gehörten Worte Jeſu?

Was über K. 3, 3. geſagt wird (p. 72), iſt ebenfalls unrichtig und gezwungen. Das γεννηθῆναι ἄνωθεν [2]) begriff die ganze Umwandelung des innern Menſchen, das Neuwerden deſſelben in ſeines Herzens Tiefen und in der Richtung ſeines Geiſtes auf das Höhere und Himmliſche. Ohne Grund werden hier wiederum gnoſtiſche Meinungen und Lehren der ſpätern Zeit, von der durch die Taufe vollendeten Gneſis [3])

---

1) Mit Unrecht hielt Dieffenbach a. a. O. S. 12 die Partikel ἤ vor τοὺς πόδας für eingeſchoben, da ſie vielmehr hier zum vollſtändigen Sinn nothwendig iſt. Vergl. Bengel a. a. O. S. 780.

2) ſ. oben S. 200. vergl. Lücke Comment. 1. Th. S. 568 ff.

3) Iren. adv. haer. I. c. 21. §. 2.

hereingezogen. Auch trifft diese Lehre in ihrer wahren Bedeutung nicht einmal mit dieser Stelle des Evangeliums zusammen, sondern darf höchstens als aus dem, durch gnostische Theoreme veränderten und sublimirten, ächt christlichen Lehrbegriffe entstanden, angesehen werden.

K. 8, 1 — 11. Die Ehebrecherin. „Diese Geschichte ist aus der Tradition entstanden". Viele, und zum Theil große, Kritiker haben diese Erzählung freilich für unächt erklärt, z. B. Wettstein, Clericus, Richard Simon, Semler, Hänlein, Paulus, Wegscheider; aber außer Herder [1]) und Lange [2]), hat sie an Ständlin [3]) einen vorzüglichen Vertheidiger gefunden. Wir glauben um so eher auf diese gelehrte Abhandlung verweisen zu dürfen, da Dr. Br. den bestrittenen Abschnitt nicht als spätern Zusatz von einer fremden Hand, sondern als von dem Verfasser des ganzen Evangeliums, aber nach einer Tradition, verfaßt, betrachtet. „Sie ist — heißt es von dieser Erzählung (p. 74) — mit der ihr ähnlichen bei Papias [4]) aus derselben Quelle

1) Christl. Schriften. 3. Samml. S. 166.

2) Die Schriften des Johannes übers. Th. 2. S. 255 ff.

3) S. dessen vortreffliches Programm: Prolusionis, qua pericopae de adultera Joh. VII. 53 — VIII. 11. veritas et authentia defenditur P. I. et II. Goetting. 1806. — auch von *Dettmers* ist dieser Abschnitt vertheidigt worden: vindiciae αὐθεντίας textus graeci pericopae Joh. VII. 53 — VIII. 11. Francof. ad V. 1793. 4.

4) Euseb. hist. eccl. III. 39. in fin. ἐκτέθειται δὲ καὶ ἄλλην ἱστορίαν περὶ γυναικὸς, ἐπὶ πολλαῖς ἁμαρτίαις διαβληθείσης ἐπὶ τοῦ κυρίου, ἣν εὐ παῤ Ἑβραίοις εὐαγγέλιον περιέχει.

gestossen. Die Geschichte, welche Papias erzählte, war höchstens nur der im Evangelium des Johannes mitgetheilten ähnlich, ob er sie aus diesem Evangelium, oder aus einer andern Quelle, schöpfte, läßt sich nicht mit Bestimmtheit aus den Worten des Eusebius erkennen [1]). Sie scheint allerdings von der johanneischen verschieden zu seyn, wenn es aber dieselbe wäre, so ließe es sich als sehr wahrscheinlich denken, daß sie durch mündliches Wiedererzählen entstellt und in dieser veränderten Gestalt von Papias aufgenommen, und vielleicht für eine von der von Johannes erzählten verschiedene, angesehen wurde. Ueberhaupt wird uns von Eusebius nur wenig von der Geschichte des Papias gesagt, so daß sich darauf immer nur ein unsicheres Urtheil gründen läßt. Und wo hat denn der Evangelist die Geschichte her? Die Antwort ist kurz: aus seinem Gedächtnisse. Wir halten wenigstens diese Antwort für die wahrscheinlichste und richtigste. Und warum hätte er nicht selbst Zeuge dieser Begebenheit seyn können? Warum hätte er sie erst aus dem apokryphischen Evangelium der Hebräer, aber aus einer andern, noch trüberen, Quelle, schöpfen müssen? Was zwingt uns ihn sogar aus einer ganz unsichern und verfälschten Tradition sie hernehmen zu lassen? Weder äußere Zeugnisse, noch innere Kennzeichen. Jene sind für die Aechtheit unseres Abschnittes [2]), diese entscheiden keineswegs gegen dieselbe. Auf diese haben sich die Gegner derselben be-

---

1) G. Ständlin Prolus. II. p. 6. sq.

2) G. Ständlin a. a. O. P. II.

ſonders berufen. Uns ſcheint dagegen die Geſchichte, ihrem Geiſte und ihrem Zwecke nach, ſowohl mit dem Hauptzwecke und dem Geiſte des Evangeliums, als mit der Geſchichte und dem Geiſte Chriſti übereinzuſtimmen. Es iſt irrig, zu glauben, ſie ſey deswegen mitgetheilt, um zu zeigen, daß die Phariſäer und Schriftgelehrten, die Feinde Jeſu, weit ſchlechter wären als er (v. 7), daß ſie ein böſes Gewiſſen gehabt und alſo unwürdige Richter Jeſu geweſen ſeyen; ſondern als ein Beiſpiel, daß die ſich klug dünkenden Phariſäer und Schriftgelehrten auch diesmal ihren Plan, Jeſum in die Enge zu treiben, vereitelt ſahen und daß Jeſus, indem er nicht entſchied, ſie in größere Verlegenheit ſetzte, als worin ſie ihn durch ihre Fragen zu bringen vermogten. Nicht ſowohl das böſe Gewiſſen, als der Verdruß über ihre fehlgeſchlagene Erwartung. Die Frage ſcheint uns ganz unnütz zu ſeyn: ob man das Weib vor Jeſus gebracht habe, um von ihm einen Richterſpruch zu erhalten? Man wollte nur ſeine Meinung erfahren, um dieſe dann, wenn es möglich wäre, gegen ihn ſelbſt zu benutzen. Dieſe Abſicht wurde nicht erreicht, und daher entfernte man ſich wieder. Ueber ihre eigene niederträchtige Abſicht beſchämt, zogen ſich die Phariſäer und Schriftgelehrten zurück. Es iſt in der That ſonderbar, daß die Exegeten ſich ſo abgemüht haben mit der Frage: was denn Jeſum wohl möge bewogen haben, die Phariſäer und Schriftgelehrten durch jenes Schreiben in den Sand abzuweiſen, und was er denn dahin geſchrieben habe? Auf welche Art konnte Jeſus einfacher und beſchämender zugleich die zudringlichen Frager von ſich weiſen, als indem er ſie weder eines Blickes, noch einer

Antwort würdigte, sondern sie gar nicht zu bemerken schien, noch sich in seinen eignen Betrachtungen stören ließ? Die Sache gehörte vor das Gericht, und Jesus schwieg bei einer solchen Vorfrage, die er weder beachten, noch beantworten wollte. Was Jesus in den Staub schrieb? Höchstwahrscheinlich nichts. Es war nur ein Mittel, das er ergriff, um scheinbar seine Aufmerksamkeit jenen unverschämten Fragern ganz zu entziehen. Sie fühlten sich durch die gänzliche Nichtbeachtung und die gleichgültige Antwort Jesu beschämt, und gingen fort. Es ist daher eine ganz überflüssige Einwendung, daß es doch nicht wahrscheinlich sey, daß die Pharisäer und Schriftgelehrten alle ein böses Gewissen gehabt, oder wenn auch, daß sie sich denn nicht geschämt hätten, ihren Stolz ganz bei Seite zu setzen, und, indem sie sich auf Jesu Wort entfernten, vor dem Volke sich selbst anzuklagen.

Was wäre aber in Jesu Betragen bei dieser Gelegenheit, das tadelnswerth scheinen könnte? Als er befragt wird über eine Sache, die der Entscheidung des öffentlichen bürgerlichen Richters gehörte, da das Gesetz für das namhafte Vergehen die Strafe bestimmte [1]), antwortet er nicht, weil er die Frager durchschaute. Als sie fortfahren, in ihn zu dringen, giebt er ihnen eine Antwort, die sie nicht erwarteten, die sie aber auf ihren eignen sittlichen Zustand anwenden konnten. Jesus entläßt die Sünderin, zu deren Richter er sich nicht aufwerfen wollte (Vergl. Luk. 12, 14.), mit einer Warnung, hinfort nicht zu sündigen. War dies etwa zu

1) S. Ständlin a. a. O. P. I. p. 11.

gelinde? Hätte Jesus etwa durch eine lange Strafpredigt mehr gewirkt?

Und warum kann nun diese Geschichte nicht wahr seyn (Prob. p. 78)? Innern Widerspruch enthält sie doch wahrlich nicht, so sehr sich auch Paulus bemüht hat dieses aufzuweisen. Wir verweisen hier nochmals auf die Abhandlung von Stäudlin, wo man jene vermeintlichen Widersprüche treffend gelöst findet. Wir gestehen, daß alles, was man gegen diese Erzählung von der Ehebrecherin gesagt hat, den innern Werth derselben in unsern Augen nicht hat vermindern können, sondern vielmehr dazu beigetragen hat, die milde Weisheit und strenge Würde Jesu zugleich in einem noch schönern Lichte zu zeigen.

Ueber das ἤδη ὄζει s. oben S. 230. Der apologetische sowohl, als der dogmatische Zweck dieses Wunders, werden von Dr. Br. theils zu hoch, theils ganz ohne Grund vorausgesetzt. Der apologetische Zweck wird dem Evangelisten hier durchaus ohne Beweis, auf bloße Vermuthung hin, untergelegt. An sich hat die Geschichte keine Spur von apologetischer Tendenz. Eben so wenig läßt sich in ihr nachweisen, daß sie einen mehr dogmatischen Zweck habe, als das Evangelium überhaupt. Dagegen streitet auch der pragmatische Zusammenhang, in welchem diese Geschichte mit dem Tode Jesu steht. Dieses eben zeugt dafür, daß die geschichtliche Tendenz wenigstens zu der dogmatischen, wie das im ganzen Evangelium des Johannes der Fall ist, im gleichem Verhältnisse steht [1]).

1) Ueber K. 18, 6. 19, 25—27. 32—37. u. K. 21. s. unten.

„Es läßt sich ferner aus den Berichten des Evangelisten schließen, daß er nicht bloß aus der Tradition schöpfte, sondern auch zu der Tradition erläuternde Zusätze machte". K. 19, 23. 24. und K. 6, 22—24. In der ersten Stelle wird blos deswegen ein Zusatz vermuthet, weil Johannes genauer als die übrigen Evangelisten berichtet. (Matth. 27, 35. Mark. 15, 24. Luk. 23, 24.) „Die übrigen drei Evangelisten berichten im Allgemeinen, der vierte aber sucht die Begebenheit der vorliegenden Weissagung genauer anzupassen und verändert daher die auf ihn gekommene Tradition in dieser Absicht".

Man sieht dieser ganzen Behauptung gleich das Willkührliche an, und wir fürchten nicht zu viel zu sagen, wenn wir sie verkehrt nennen. Johannes, der Jesus bis ans Kreuz begleitete und auch noch hier ihn nicht verließ (K. 18, 15. 19. 26.), der mit offnem Gemüthe alles auffaßte, was sich, selbst in unbedeutenden Ereignissen, auf das Schicksal seines geliebten Meisters bezog, dieser Johannes wird auch wohl mit größerer Genauigkeit die kleinern Umstände beim Tode Jesu aufbewahrt haben, da er selbst Zeuge derselben war, welches wir von keinem der übrigen Evangelisten sagen können. Was kann nun verkehrter seyn, als zu behaupten, daß Johannes, wo er genauer erzählt, willkührliche Zusätze gemacht habe?

„K. 6, 22 — 24. läßt Johannes einen Theil des versammelten Volks zu Wasser an das jenseitige Ufer gelangen und weicht darin von Matthäus und Markus (Matth. 14, 13. Mark. 6, 33.) ab, die beide erzählen, daß die Menge πεζῇ dahin kam. Johannes

erläutert die vorgefundene Tradition durch den Zusatz v. 23."

Wie wenig ist wiederum diese Meinung begründet. Daß Schiffe von Tiberias herüber gekommen waren, und ein Theil des versammelten Volks sich derselben bediente, um über den See zu setzen, hat an sich doch wahrlich nichts Unwahrscheinliches. Matthäus und Markus sagen von der Rückkehr der Menge an das jenseitige Gestade, nur im Allgemeinen, daß sie, bei der Nachricht von Jesu Entfernung, ihm zu Fuße nachgefolgt sey. Die Fahrzeuge, von denen Johannes spricht, waren auf jeden Fall nur unbedeutend. Es konnten daher nur einige von der großen Menge Menschen, die versammelt waren, aufgenommen werden in dieselben. Dies läßt sich auch mit den Worten des Johannes wohl vereinigen, denn er sagt keinesweges, daß Alle seyen in die Böte gestiegen. Der größere Theil ging wahrscheinlich den Weg zu Fuße und dies mag veranlaßt haben, daß Matthäus und Markus dieses nur berichteten, ohne der Ueberfahrt Einiger zu gedenken. Uebrigens ist die ganze Sache zu geringfügig, als daß sie denen, die aus Autopsie darüber urtheilten, sonderlich wichtig hätte erscheinen können, da es nicht sowohl auf die Ueberfahrt ankam, oder auf das Umgehen des Sees, sondern auf das Wiederzusammentreffen der Menge mit Jesu. Darin aber stimmen die Evangelisten genau überein.

Johannes sagt uns nichts von der Absicht, in welcher die Böte hinüber gekommen waren, und eben aus diesem Stillschweigen läßt sich mit Wahrscheinlichkeit abnehmen, daß sie entweder zu der Ueberfahrt be-

ſtimmt waren, oder ſich leicht dazu beſtimmen ließen. Die Bedenklichkeiten, welche Dr. Br. in dieſer Hinſicht äußert, ſcheinen uns in der That etwas kleinlich, nemlich, daß man doch nicht einſehe, woher den Schiffern die Bereitwilligkeit gekommen ſey, ans jenſeitige Ufer zu fahren; daß ſie doch eine Abſicht bei ihrer Fahrt müßten gehabt haben, — daß die Schiffe doch gewiß ſehr klein geweſen wären. Wer kann ſolche Zweifel — Schwierigkeiten nennen? Und doch ſind diejenigen Zweifel, welche gegen die Autopſie des Johannes, als Quelle ſeiner Nachrichten, erhoben, und die Gründe, welche für die traditionelle Natur ſeines Evangeliums aufgeſtellt werden, von keiner beſſern Art: Jene vermögen eben ſo wenig das Geſchichtliche umzuſtoßen, als dieſe zur Ueberzeugung vom Gegentheil hinreichen. Unerwieſene und unerweisliche Vorausſetzungen liegen bei beiden zu Grunde, nemlich, daß manches ſo nicht habe ſeyn *können*, wie es der Evangeliſt berichtet, daß man hier alſo Tradition vor ſich habe. Kritiſch können wir ein ſolches Verfahren nicht nennen, wo weder das Beſtehende der Geſchichte, nicht etwa eingewurzelte Vorurtheile, befragt, noch die innere pſychologiſche Wahrheit der Begebenheiten gehörig erwogen, noch der Geiſt der Chriſtusreligion überhaupt, und unſeres Evangeliums insbeſondere, berückſichtigt wird.

V. Ueber die Behauptung, daß der Verfasser des Evangeliums weder ein Palästinenser, noch ein Jude sey.

Nachdem Dr. Br. bewiesen zu haben glaubt, daß das Evangelium von dem Apostel Johannes nicht herrühren könne; geht er zu der Behauptung über, daß der Verfasser desselben weder ein Palästinenser, noch ein Jude gewesen sey. Die Beschaffenheit und Unzulänglichkeit der Gründe, auf welche jene Beweise gebaut wurden, haben wir im Vorhergehenden kennen gelernt, und es folgt schon daraus, daß die vorliegende Behauptung, welche sich auf jene, wie auf eine nothwendige Voraussetzung, beziehet, ohne gehörige Begründung seyn müsse. Es würde indessen nicht hinreichen, bei diesem allgemeinen Schlusse stehen zu bleiben, und wir müssen daher auch hier genauer die Gründe untersuchen. Sie sind folgende:

1. aus dogmatischen Aeußerungen,
2. aus Redensarten, welche ein geborner Jude nicht gebraucht haben würde,
3. aus irrigen Erläuterungen jüdischer Alterthümer,
4. aus der unrichtigen Erzählung vom letzten Ostermahl,
5. aus der Art, wie der Verfasser sich im Evangelium zu erkennen giebt, und aus der Aengstlichkeit, mit welcher er um seine Glaubwürdigkeit besorgt ist,

„läßt sich beweisen, daß der Verfasser des Evangeliums weder ein Palästinenser, noch ein Jude war".

1. „Es kommen in den Reden Jesu, in den Aeußerungen der Juden und des Täufers, so wie in denen des Evangelisten selbst, Worte und Lehren vor, die den Palästinensern und Juden ganz fremd waren, und erst in eine spätere Zeit gehören, wo alexandrinische Philosopheme mit dem Christenthum verbunden waren".

„Hieher gehört die Lehre vom λόγος und dieses Wort selbst K. 1, 1 — 14., denn die palästinensischen Juden zu Jesu Zeit, kannten weder das Wort λόγος in metaphysischer und dogmatischer Bedeutung, noch die Lehre der Alexandriner von dem göttlichen λόγος".

Es ist schon öfter behauptet worden, daß die Juden zu Christi Zeit die Lehre vom Logos (מימרא) nicht gekannt hätten [1]); aber wir haben uns bemüht, das Gegentheil zu zeigen (s. oben S. 190 f.). Diese Lehre war gleichsam ein Grundzug des Hebraismus von dem schaffenden Worte an, bis auf das erlösende, und durch seine Erlösung schaffende und versöhnende, Wort. Es war das höhere Element und der tiefere Sinn der unvollendeten, so wie der reineren Gotteserkenntniß. Nicht auf Philo, den spätern Bearbeiter jener wichtigen Lehre, nicht auf die Natur und das Wesen jener kabbalistischen Emanationslehre [2]), deren Absonderung göttlicher Eigen-

1) Seiler über die göttlichen Offenbarungen. 2. Th. S. 434 ff. Flatt Mag. f. Dogm. u. Mor. St. 10. S. 54 ff. Schmidt Bibl. f. Krit. u. Exegese. B. 1. S. 374. u. a.

2) Kleuker über die Natur und den Ursprung der Emanationslehre bei den Kabbalisten. Riga 1786. Buhle Gesch. der Philos. B. 1. S. 591 ff.

ſchaften von dem Urweſen, und Hypoſtaſirung derſelben, allerdings zu der Idee geiſtiger, mit der Materie verei: einter Naturen, zu der Vorſtellung von einer Verbin: dung des göttlichen und menſchlichen Prinzips, führen mußte, — wollen wir uns berufen; ſondern die Bil: dungselemente der chriſtlichen Logologie finden wir ſchon unverkennbar in dem Buche der Weisheit [1]). Dieſes apokryphiſche Buch iſt um ſo wichtiger für das Theo: logumenon des Logos, da es der Periode der reinern Gotteserkenntniß näher ſteht und in einer Zeit entſtand, wo die Elemente mannichfacher Lehren und Meinungen, ohne ſcharfe Sonderung des urſprünglich Getrennten, zu neuer Geſtaltung verbunden wurden. Man könnte ſagen, es vereinige in ſich das Alte und Neue durch eine Ahnung des Künftigen. Paulus trägt die Lehre dieſes Buches von der σοφία, gleichſam dem Vorbilde des λόγος, auf den Meſſias über. 1. Cor. 10, 4. 9. vergl. Buch der Weish. 10, 15—19. 11, 1—4. 18, 15. Ueberhaupt folgten die Apoſtel, beſonders aber Paulus, in dieſer Lehre vom Logos mehr den jüdiſchen Philo: ſophemen, als irgend einer andern Lehre. Man erin: nere ſich der Ausdrücke: πλήρωμα τῆς θειότητος (Col. 2, 9.), εἰκὼν τοῦ θεοῦ (Col. 1, 15. 2. Cor. 4, 4.) ἀπαύγασμα τῆς δόξης, χαρακτὴρ τῆς ὑποστά: σεως (θεῦ) (Ebr. 1, 3.), πρωτότοκος πάσης κτί: σεως (Col. 1, 15.), ὃς ἐν μορφῇ θεῦ ὑπάρχων, — (ὁ ἔχων) ὄνομα τὸ ὑπὲρ πᾶν ὄνομα (Philip. 2, 6. 9.) u. a. St. [2]).

1) S. Lücke Commentar. Th. 1. S. 254 ff.
2) S. Bertholdt christol. Jud. p. 129.

Die Idee von der göttlichen Natur im Messias war daher zu Jesu Zeit den Juden gewiß nicht unbekannt, und eben diese Idee wird durch den Logos ausgesprochen. Diese Lehre ward aber den Christen nicht als etwas Neues von Johannes gegeben, — wie hätte es seine Absicht seyn können, durch dieselbe eine ganz neue, bisher der Christusreligion fremde, Hauptlehre den Christen vorzutragen? — sondern war schon in der Lehre von dem mit Jesu vereinigten Pneuma vorhanden [1]). Johannes nahm das Wort aus der hellenistischen Philosophie, aber er verband mit diesem Worte weder einen platonischen, noch einen philonischen, sondern einen rein johanneischen Begriff, welcher ganz mit der Christuslehre des übrigen N. Test. übereinstimmte. Durch Johannes kam also allerdings ein neues Wort in das Christenthum hinein, aber der Kern, den diese philosophische Schale umschloß, war schon früher in der Hülle eines andern Wortes, als rein christlich, vorhanden. Freilich wurde die Idee von der göttlichen Natur in Christo durch das johanneische Evangelium weiter ausgebildet, aber übereinstimmend mit dem Geiste des Christenthums.

Wenn aber die Judenchristen diese Lehre von der göttlichen Natur in Christo kannten, welches nicht geläugnet werden kann, so war ihnen auch die metaphysische Bedeutung des *υἱὸς θεοῦ* bekannt. Daran lassen auch schon die eben angeführten Benennungen des Messias in den Briefen des Paulus, nicht zweifeln.

1) Ueber *λόγος* und *πνεῦμα* s. oben S. 173.

Die Häreſis der Ebionäer und Nazaräer beweiſt doch wahrlich eben ſo wenig, als die Behauptung des Celſus [1]), da jene einer willkührlichen dogmatiſchen Anſicht folgten, und dieſer aus einem, dem chriſtlichen geradezu entgegenſtehenden, Geſichtspunkte, die höhere Natur Chriſti angriff. Die Stelle des Juſtin [2]) ſcheint von Br. blos als ein ganz überflüſſiges Wort hinzugefügt zu ſeyn, da die Meinung, welche ſie enthält, eben ſo bekannt iſt, als gering der Gewinn für die Behauptung, der ſie hier dienen ſoll.

Es iſt nun wohl nicht nöthig, ausführlich zu beweiſen, daß der Apoſtel Johannes ſehr wohl die Lehre vom Logos, wie wir ſie in ſeinem Evangelium finden, kennen und vortragen konnte. Einer tiefen Einſicht in die Philoſopheme griechiſcher Philoſophen bedurfte es dazu nicht; vielmehr war er durch die Nationalſchriften der Juden darauf vorbereitet, und durch die Kenntniß der Lehren und Meinungen, welche zur Zeit ſeines Aufenthalts in Aſien, daſelbſt, insbeſondere von Alexandrien aus, dieſem Vereinigungspunkte griechiſcher und jüdiſcher Gelahrſamkeit, in Umlauf waren, darin befeſtigt werden konnte. Nicht eine philoſophiſche Idee trat durch den Ausdruck λόγος ſelbſtherrſchend in das Chriſtenthum über, naturordnend, oder gar vertilgend, das chriſtliche Element, ſondern ſie erhielt durch die Aufnahme in das Evangelium eine andere und chriſtliche Natur, indem ſie in ihrem Weſen verändert und

1) Orig. contr. Cels. I. §. 26.

2) Dialog. cum Tryph. p. 267.

umgestaltet wurde, denn das christliche Element wurde jetzt das herrschende darin, und gleichsam der Geist den Ideen. Die Einwendung, „daß Johannes doch schwerlich im hohen Alter die alexandrinisch-griechische Philosophie in dem Grade würde aufgenommen haben, daß sie gleichsam sein System geworden wäre", findet auf das johanneische Evangelium keine Anwendung, da es den Sinn und Geist des ganzen Evangeliums würde umkehren heißen, wenn man darin einen Sprößling jener Philosophie sehen wollte; wer aber das eigentlich philosophische Element der Einleitung des Evangeliums richtig zu würdigen weiß, wird nicht die Nothwendigkeit der modernen Voraussetzung behaupten, daß der Evangelist, der dieses schrieb, ein alexandrinischer Philosoph hätte seyn müssen.

Aus K. 1, 4. 5. 10. soll folgen, daß der Logos alle weise Menschen erleuchtet habe, und „darin wird die Idee einer spätern Philosophie gefunden." Der Schluß ist schwerlich richtig, wenn sich auch gegen die Voraussetzung nichts einwenden läßt; denn nur mit Zwang lassen sich jene Aussprüche ohne eine solche Allgemeinheit des Logos deuten. Es ist nicht zu läugnen, daß in obigen Stellen von der Periode des Logos vor seiner Erscheinung in Christo die Rede ist, als er noch immanent in Gott auf die Menschheit wirkte. Freilich könnte dies auf den ersten Anblick, ganz einer spätern Philosophie anzugehören scheinen, aber es stimmt völlig mit der Lehre Jesu selbst überein. Wenn wir nemlich die Aeußerungen Jesu bei Johannes über seine Präexistenz genauer erwägen, z. B. K. 8, 58. 17, 5., so wird es nicht zweifelhaft bleiben, daß der Gedanke

ein göttliches Seyn ohne wirkende Thätigkeit sey keines, und könne ohne Widerspruch nicht gedacht werden, dem Apostel von selbst klar werden mußte. Christus redete also, indem er von seiner Präexistenz sprach, auch von einer frühern Periode seines Wirkens. Wohin und worauf konnte diese vorzeitliche, und doch in der Zeit erscheinende, Thätigkeit des in Gott immanenten Logos gerichtet seyn, wenn nicht auf die künftige, in voller Kraft und Herrlichkeit zu offenbarende Erleuchtung und Erlösung der Menschheit? Daher giebt Johannes uns in den ersten Einleitungsworten, einige Grundzüge der vorzeitlichen Existenz und Wirkungsart des Logos, und führt auf diesen das in der vorchristlichen Zeit vorhandene Licht und Leben, das gleichsam nur die Ahnung des künftigen Lebens war, zurück. In dieser johanneischen Logologie, die wir kurz so zusammenfassen möchten: „im Anfange aller Dinge war der Logos immanent in Gott, und wirkte in dieser Einheit mit Gott alles, was geschaffen ist; er war das Leben selbst und dieses Leben war das Licht der Menschen von jeher, wenn gleich die Menschen dies nicht erkannten; aber Johannes, von Gott geweckt, trat als Zeuge des Lichts auf, daß die Menschen glauben möchten, das wahre Licht sey vorhanden; — denn noch war die Zeit, wo das wahrhaftige Licht, das jeglichen Menschen erleuchten sollte, erscheinen sollte unter den Menschen; es war schon in der Welt, und die Welt ward durch dasselbe, aber dennoch erkannte es die Welt nicht; es erschien unter dem Volke, das ihm eigen angehörte, aber dieses nahm es nicht auf; die es aufnahmen, denen ging das höhere Leben auf, sie wurden Gottes

Kinder, sie wurden es durch den Glauben, und dies nicht durch irdische, sondern durch göttliche Kraft," — ist das philosophische Element ganz dem christlichen untergeordnet, ja, es hat nur in diesem und durch dieses sein Daseyn erhalten. Man würde daher unrichtig urtheilen, wenn man glauben wollte, daß Johannes diesen Prologus seines Evangeliums ganz im Dienste einer spätern Philosophie, und dieser zu Gunsten, verfaßt habe. Bei spätern platonisirenden Kirchenvätern war es anders. Nach Justin war der Logos jedem Menschen zu Theil geworden, aber in Christo allein sey er in seiner Vollkommenheit vorhanden gewesen, Christus selbst sey der Logos, der allen Menschen zu Theil werde [1]). Clemens von Alexandrien lehrt sogar, jeder Mensch könne, durch die Befolgung des göttlichen Willens, ein Gott seyn, der im Fleische umherwandle [2]). Dergleichen Erweiterungen, und zum Theil Verfälschungen, des johanneischen Dogmas, waren bei der Vorherrschaft der Philosophie und philosophischer Meinungen über Christenthum und christliche Lehren sehr begreiflich, aber dem johanneischen Evangelium gänzlich fremd.

Johannes soll, nach Br., die Auferstehung Christi dem Logos zuschreiben, da sie doch sonst, als von Gott bewirkt, dargestellt wird. Hier muß man fragen, wie war es möglich, daß zwischen dem Evangelium und den übrigen, von Br. angeführten, Stellen (Röm. 1, 4.

1) Just. Mart. apol. I. p. 48 ss. apol. II. p. 56. 83.

2) Stromat. VII. 16.

K. 4. Ephes. 1, 19. 20. Apgesch. 2, 24. 13, 30. vergl. Joh. 2, 19. 10, 17. 18.) ein Widerspruch gefunden werden konnte? Jesus erklärt ja ausdrücklich im Ev. Joh., daß er ohne den Vater nichts vermöge, daß dieser ihm in allem Vorbild und Führer sey (K. 5, 19. 20.), daß er daher niemals seinen eigenen, sondern den Willen des Vaters befolge (K. 5, 30.), daß dies seine Bestimmung auf Erden sey (K. 6, 38. 9, 4.) und daß er allein durch den Vater lebe (K. 6, 57.) und Eins sey mit ihm (K. 7, 28. 22.). Wer kann da noch zweifeln, daß Jesus alles in jeder Rücksicht auf den Vater bezogen, und seinen Tod als einen Gehorsam gegen Gott betrachtet habe? Wie läßt sich denn die Behauptung, daß Jesus blos aus eigenem Willen, nicht aus Gehorsam gegen Gott, sein Leben gelassen, erklärt habe, mit den eben angeführten Stellen vereinigen und aus Kap. 10, 15. 17. 18. rechtfertigen?

Kap. 6, 48 — 69 [1]). Man sieht doch wahrlich nicht ein, warum v. 48. durchaus von einer andern Himmelsnahrung die Rede seyn müsse, als in den vorhergehenden v. 32 — 35. V. 51. zeuget gegen die Erklärung von der wirklichen Bedeutung dieser Redensarten, da in der ersten Hälfte des Verses die Erklärung der dunklern nachfolgenden enthalten ist. Jesus erklärt hier, daß er sein Leben hingeben würde für das (ewige) Leben der Menschen und es ist also nur in so fern die Rede von dem wirklichen Körper Christi, als die ge-

---

1) S. oben S. 217 f.

ßigen Wirkungen seines versöhnenden Todes in Betracht kommen. Aber v. 53? Wer daran zweifelt, ob diese Worte uneigentlich verstanden werden dürfen, der erwäge zuvor, daß v. 57. die Worte: ὁ τρώγων με, κἀκεῖνος ζήσεται δι' ἐμέ, nur von der innigsten Aufnahme der Lehre Christi und des ganzen Lebens in Christo verstanden werden dürfen und eben diese Worte enthalten die Erläuterung des 53. v. Wohl ist es wahr, daß die Redensart: πίνειν τὸ αἷμα, niemals heißen könne: die Lehre Jemandes annehmen, sobald nur von der bloßen Annahme der Lehre die Rede ist; aber hier kommt es nicht blos darauf an, daß das Ersonnen des Geistes den Sinn und das Wesen einer Lehre billige und den sittlichen Werth derselben anerkenne; sondern eine gänzliche Umwandelung des bisherigen innern und äußern Lebens, sollte durch die Aufnahme des christlichen Lebens und Seyns hervorgebracht werden. Dieses Einssein mit Christo konnte nicht bedeutungsvoller ausgedrückt werden, als durch das von Jesu v. 53. angewandte Bild; das innige Verlangen nach diesem Einswerden mit ihm, konnte nicht passender, als durch den Zustand des Hungerns und Durstens, angedeutet werden (v. 35). Die ζωὴ αἰώνιος v. 54. (58) ist die ζωή, ἣν τις ἔχει ἐν ἑαυτῷ, das Leben in Christo und durch ihn.

Die Erklärung Brs. von v. 63. scheint überaus gesucht und gezwungen zu seyn. Es will uns bedünken, als läge in derselben eine nothgedrungene Rechtfertigung der vorhergehenden Auslegungsweise. V. 63. τὸ πνεῦμά ἐστι τὸ ζωοποιοῦν ἡ σὰρξ οὐκ ὠφελεῖ οὐδέν, ist und bleibt doch immer der Grund des bild-

lichen Sinnes der ganzen vorhergehenden Rede Jesu. Man nehme die symbolische Weihe der Worte Jesu hinweg und frage sich, wie Jesus im wirklichen Sinne hätte sagen können: „mein Fleisch allein, ohne das Pneuma, ohne den Logos genossen, würde nicht das Leben geben, sondern nur wenn es mit diesem vereint wäre?“ Das wäre in der That eine ganz dunkle Rede gewesen, wie sie nur absichtlich hätte ersonnen werden können, und würde mit dem Vorhergehenden so wenig, wie mit dem Nachfolgenden zusammenstimmen. Denn wir sehen nicht ein, warum die Worte in der letzten Hälfte des 63. v. τὰ ῥήματα, ἃ ἐγὼ λαλῶ ὑμῖν, πνεῦμά ἐστι καὶ ζωή ἐστι, nicht zu dem vorhergehenden gezogen werden sollen, da sie doch die fortgehende Erklärung des vorher Gesagten und dessen Bestätigung enthalten. V. 64. darf ebenfalls nicht von dem vorigen getrennt werden, und an die Worte desselben: οἱ οὐ πιστεύουσι schließet sich v. 65. sehr genau an. „Freilich sind noch einige, die keinen Glauben haben (v. 64.) und daher sagte ich vorher, daß nur durch den höhern Einfluß, nur durch (das durch) göttlichen Beistand (erwachte innere Leben), der Glaube entstehe“ (65. vergl. 44.).

Die ältesten Kirchenväter verstanden Joh. 6, 48. allegorisch, wenn sie gleich bisweilen auf das Abendmahl dabei Rücksicht nahmen. Clemens von Alexandrien [1]) und Origenes [2]) erklären sich ausdrücklich das

1) Clem. Alex. paedag. I. 6.

2) Orig. homil. in Numer. 16. 9. bibere autem dicimur sanguinem Christi, non solum sacramentorum ritu, sed et

sey, daß auch das Aufnehmen der Lehre unter dem Bilde des πίνειν τὸ αἷμα begriffen sey. Diese Erklärungen alexandrinischer Kirchenväter wären von Br. wohl um so eher zu berücksichtigen gewesen, da er den Ursprung des Evangeliums nach Egypten verlegt.

Wir können uns durchaus davon nicht überzeugen, daß die Worte Jesu in diesem Abschnitte, auf die Lehre einiger Kirchenväter, von der Vereinigung des Logos mit dem Brodt und Wein im heiligen Abendmahle, müssen bezogen werden; sondern sind vielmehr der Meinung, daß sich in der ganzen Bibel keine Beziehung auf den Logos nachweisen lasse. Es fällt daher auch die ganze, gesuchte, und erst viel später mögliche Polemik gegen die Doketen weg, welche wahrlich mit Unfug hier hergezogen werden. Wie leicht wäre es, häretische Meinungen und Lehren späterer Jahrhunderte, in den Büchern des N. Test. widerlegt zu finden? Aber wozu eine solche Kritik, die mit der Geschichte, und daher mit sich selbst, zerfallen wäre?

Woher es komme, daß der Evangelist die Ausdrücke ᾅδης und γέεννα nicht hat, sondern an deren Statt blos θάνατος braucht und dieses Wort dem ζωὴ entgegensetzt? dürfte wohl keine sehr wichtige Frage seyn. Man sieht die Nothwendigkeit, daß er diese Ausdrücke hätte brauchen müssen, um so weniger ein, da es aus den wenigen Beispielen bei den übrigen Evangelisten, wo die Wörter ᾅδης und γέεννα

---

cum sermones eius recipimus, in quibus vita consistit, sicut et ipse dicit: verba quae locutus sum spiritus et vita est.

verlorenen, wahrscheinlich wird, daß Jesus derselben seiten sich bedient habe, und keine Stellen im Evangelium des Johannes nachgewiesen werden können, wo diese Ausdrücke augenscheinlich vermieden wären. Wenn aber die Rücksichtigung seiner Leser, die zunächst Hellenisten und Heidenchristen waren, den Apostel vermocht hätte, sich dieser Ausdrücke zu enthalten, zumal da sie zu unrichtigen Vorstellungen Veranlassung geben konnten, wer würde das verwerflich finden wollen? Dazu kommt, daß Λόγος und Παράκλητος nicht als Eigenthum der alexandrinischen Schule angesehen werden dürfen, und doch sollen sie den Schluß begründen, daß kein gebohrner Jude das Evangelium könne geschrieben haben?

A. „Daß der Verfasser des Evangeliums weder Palästinenser noch Jude war, beweisen einige Redensarten, deren ein gebohrner Jude sich nicht bedient haben würde."

„Er legt oft ausdrücklich den Juden etwas bei, dessen ein gebohrner Jude weder erwähnt, noch zu erwähnen für nöthig gehalten haben würde."

Zu diesen Redensarten wird K. 2, 13. (23.) K. 11, 55. u. K. 7, 2. der Zusatz τῶν Ἰουδαίων gerechnet. Aber wenn man bedenkt, daß Johannes nicht blos für Judenchristen und im Auslande schrieb, so verliert dieser erklärende Zusatz ganz das Auffallende, das er zu haben scheint. Dieses verschwindet noch um so mehr, sobald man erwägt, daß damals, als Johannes schrieb, die Trennung zwischen Juden und Christen schon vollendet war, und der Apostel als Christ von jenen jüdischen Angelegenheiten redete. Selbst wenn dies nicht der Fall gewesen wäre, so ließe sich diese Art von seinem Volke, wie

von einem Fremden, zu reden, durch ganz gleiche Beispiele aus der Gegenwart und aus dem Alterthume entschuldigen.

Eben so verschwinden auch die Widersprüche K. 8, 17. bei dem ἐν τῷ νόμῳ τῷ ὑμετέρῳ — und K. 15, 25. bei dem ὁ λόγος ὁ γεγραμμένος ἐν τῷ νόμῳ αὐτῶν, denn es fällt in die Augen, daß Jesus gerade an diesen Stellen sich den Juden gegenüber stellt und daher so zu ihnen und von ihnen reden mußte. K. 5, 45. konnte Jesus nicht anders als mit den Worten ὑμεῖς ἠλπίκατε, reden, wenn die Kraft der Rede nicht gänzlich umgekehret werden sollte. Er redete zu den Juden und wies sie hin auf die Inkonsequenz in ihrem Denken, Glauben und Vertrauen, er mußte daher auch sie ausschließlich in dieser Beziehung nennen. Ganz unbedeutend sind auch die Worte des Nikodemus K. 7, 51. ὁ νόμος ἡμῶν, und es kann aus diesem ἡμῶν, wenn es auch pleonastisch da steht, eben so wenig, als aus den übrigen Beispielen, zumal, welches nicht vergessen werden darf, bei einem neutestamentlichen Schriftsteller, ein Grund für die außerpalästinensische und nichtjüdische Geburt des Evangelisten genommen werden. Die Bemerkung, „daß der Evangelist an jenen Stellen aus seiner Rolle gefallen sey", scheint uns daher sehr übel angebracht.

3. „Der Evangelist irrt oft in der Erläuterung jüdischer Alterthümer."

Unwichtigere Erläuterungen, als K. 1, 39. ῥαββί, v. 42. μεσσίας, und K. 4, 45. die Nachricht von der Anwesenheit der Galiläer beim Osterfeste zu Jerusalem, wurden von dem Evangelisten doch wohl nur deswegen

hinzugefügt, weil er voraussetzte, daß er auch von Heidenchristen gelesen werden würde. Daß er durch diese Erklärungen „seine Gelehrsamkeit hätte zeigen wollen", ist eine Einwendung, die ihr Zeitalter gar zu sehr verräth. Der Evangelist hatte es sich übrigens keinesweges zum Gesetz gemacht, jedesmal, wo irgend eine Veranlassung seyn mogte, Erläuterungen hinzuzufügen, sondern nur dann, wenn er es für passend, oder für nothwendig hielt. Daher ist es auch nicht auffallend, daß wir K. 7, 37 ff. keine Erläuterung finden. Es wäre überdies mehr als bloße Erläuterung gewesen, wenn der Apostel seinen Lesern hätte sagen wollen, wie Jesus gerade jetzt auf das Bild des Durstes gekommen sey. Eine solche Erklärung schien hier wahrlich ganz und gar nicht zur Sache zu gehören. Mogte auch mancher Leser mit der historischen Bedeutung jener Sitte des Wasserausgießens im Tempel [1]) unbekannt seyn, das symbolische Wort Jesu war ihm deswegen nicht dunkel. Hätte aber der Evangelist hier die Rede Jesu, durch einen erläuternden Zusatz, motiviren wollen, so wäre dies wenigstens gegen seine Art und den Geist seines Evangeliums gewesen. Solche Zusätze finden wir in dem Ev. des Johannes sonst nicht, und wer wollte sie hier vermissen?

Eine von den angeklagten Stellen ist K. 9, 7. שִׁלּוֹחַ, Σιλωὰμ, wird durch ἀπεσταλμένος erklärt, da

---

1) Nösselt opusc. theol. fascic. I. p. 48. sqq. — Niemeyer comment. ad cap. VII. 37. sqq. Halae 1794. 4. Vergl. Kuinoel zu d. St.

dieſes doch im Hebr. שלוח heißen würde, jenes aber nicht emissus, ſondern emissio bedeutet. Der Irrthum iſt nicht zu läugnen, und darf auch durch künſtliche Erklärung nicht entfernt werden. Aber können denn dieſe Worte: ὁ ἑρμενεύεται, ἀπεσταλμένος, nicht von einer ſpätern Hand ſeyn? Wir glauben um ſo eher, Grund zu haben, dies anzunehmen, da keineswegs die hebräiſchen Namen immer von dem Evangeliſten erklärt werden, z. B. K. 5, 2. βηθεσδὰ, und man von dem Evangeliſten Johannes dieſen Irrthum nicht erwarten kann. „Aber das iſt es eben, daß man nicht annehmen darf, Johannes ſey der Verfaſſer des Evangeliums!“ Und zu dieſer Annahme ſollten uns einzelne Aeußerungen bewegen, die ſehr leicht von einer ſpätern Hand hinzugefügt ſeyn können? Daß alle Manuſkripte dieſe irrige Interpretation haben, beweiſt, bei der großen innern Unwahrſcheinlichkeit, daß ſie johanneiſchen Urſprungs ſey, nichts weiter, als daß ſie ſehr frühe muß hinzugefügt ſeyn. Es iſt dies nicht das einzige Beiſpiel in der Kritik, daß eine untergeſchobene Stelle alle äußern Zeugniſſe für ſich hat [1]).

K. 11, 49—52. aus den Worten τοῦ ἐνιαυτοῦ ἐκείνου ſucht Dr. Br. den Sinn heraus, Hannas und Kaiaphas wären abwechſelnd mit der hohenprieſterlichen Würde bekleidet geweſen. Hierin habe alſo der Evangeliſt gegen die Geſchichte verſtoßen.

Aber die ganze vermeintliche Schwierigkeit fällt weg, wenn man die Worte τοῦ ἐνιαυτοῦ ἐκείνου nicht

1) Vergl. Kuinöl zu d. St.

durch „in dem Jahre", ſondern durch „zu der Zeit" überſetzt. Kaiaphas war nemlich zehn Jahre nach einander Hohenprieſter [1]), es können daher die Worte nicht ganz eigentlich verſtanden werden. Der Sprachgebrauch verſtattet es auch, ſie allgemeiner zu verſtehen, vergleichend die Bedeutung des ἐνιαυτοῦ mit dem hebr. שנה. Und warum ſollte dieſer Sinn der Worte nicht zugeſtanden werden? V. 51. würde eine Wiederholung enthalten? Nicht im geringſten! V. 51. iſt eine Anwendung, welche Johannes von den Worten des Kaiaphas machte. Er betrachtete nemlich die Worte des Kaiaphas als ſolche, die, wie es der Erfolg zeigte, einen tiefern Sinn hatten, als ſelbſt der Sprecher zu ahnen ſchien. Wohl redete Kaiaphas ohne prophetiſche Weihe, und ſeine Worte v. 49. 50. ſcheinen nur aus einer politiſchen Anſicht der Verhältniſſe des jüdiſchen Volks zu den Römern, als ihren Zwingherren, hervorzugehen, und ſie dürften eher die Sprache einer gewiſſenloſen Politik, die ungerechterweiſe den Einzelnen zu opfern ſich entſchließt, daß nicht Gerechtigkeit dem entarteten Ganzen Gefahr von Außen zuziehe, als die begeiſterte Rede eines, tiefer in die Geheimniſſe göttlicher Rathſchlüſſe blickenden, Prophetenſinnes ſeyn. Aber der Apoſtel würdigte den Ausſpruch des Kaiaphas nach ſeiner höhern Bedeutung, die er durch die göttliche Fügung erhielt. Dieſe war es, die das niedrige Wort zur Prophetenrede erhob. Daher ſagte Johannes: „nicht Kaiaphas redete dies tiefe Wort aus eigenem Sinn, ſon-

1) Joseph. antiquitt. XVIII. 2, 2. et c. 4, 3.

dern eine höhere Macht redete durch ihn auf prophetische Weise, von dem Versöhnungstode Jesu für die Völker" (v. 51.). Alles, was die Exegeten oftmals bei dieser Stelle über die Prophetengabe des Hohenpriesters, und über die Möglichkeit einer solchen bei schlechtem sittlichen Charakter, mit unnützem Aufwand von Gelehrsamkeit und Scharfsinn vermuthet und gedeutet haben, scheint uns gänzlich überflüssige Mühe zu seyn. Johannes sagt deutlich genug, daß Kaiaphas in seinem Wahn, wunderbar ein Wort voll hoher Bedeutung sprach, ohne es selbst zu wissen. Daß Johannes das Wort ὅλον τὸ ἔθνος v. 50. auf die Heiden überträgt, kann um so weniger auffallen, da schon der Erfolg diesen Sinn des Ausspruches bestätigte, und es überhaupt nur darauf ankam, den gemeinen Sinn zu einem ungemeinen zu erheben.

K. 1, 28. Die Lesart βηθαβαρᾷ läßt sich vor der Kritik nicht rechtfertigen, und scheint ihren Ursprung dem Origenes, der keine Bethanien am Jordan fand, als er Palästina durchwanderte, zu verdanken [1]). Das Bethanien, das noch zu Origenes Zeit vorhanden war, lag nur 15 Stadien von Jerusalem, am Jordan aber fand sich ein Bäthabara, wo Johannes getauft haben sollte und dies brachte den Origenes auf die Vermuthung, daß dies das Bethanien am Jordan seyn könne. Aber er bedachte nicht, daß eine Zeit von zweihundert Jahren, die zerstörend über Palästina hingegangen war, manchen kleinen Ort entweder ganz vertilgen, oder doch

1) Orig. opp. T. II. p. 130. ed. Bnet.

dessen Namen verändern konnte. Das Bethanien, welches am Jordan lag, und welches nicht umsonst durch den Zusatz *πέραν τοῦ Ἰορδάνου* von dem Apostel genauer mag bezeichnet worden seyn, konnte längst, von der Zerstörung des Krieges und der Zeit ergriffen, sein Daseyn verloren, oder seinen Namen mit dem verwandten Bäthabara vertauscht haben [1]). Auf diese Art beweist alles, was zu Gunsten Bäthabaras gesagt wird, (Prob. p. 95) nichts gegen den Verfasser des Evangeliums und seine Zuverlässigkeit. Entweder lag jenes Bethanien in der Nähe des Bäthabara, welches Origenes kannte, oder es war derselbe Ort. Somit fiele der Schluß, den Br. aus dieser Stelle zu ziehen sucht, von selbst, und, wie uns scheint, sehr leicht, weg. Man bedarf der neuen Vermuthung, daß hier vielleicht ursprünglich *βηθσάν*, eine kleine Stadt am Jordan [2]), geschrieben stand, alsdann gar nicht.

K. 3, 23. *Σαλείμ* und *Αἰνών* sind hier die Wörter, welche schon so manchen und vielfältigen Streit veranlaßt haben. Die Lage der Stadt Salem ist, und bleibt auch wohl, ungewiß. Nach Hieronymus lag sie etwa 8 röm. Meilen von Scythopolis [3]), ist aber ganz irriger Weise mit dem Salem Gen. 33, 18. verwechselt worden, da dies letzte Salem nur ein bezeichnender Beiname einer andern Stadt — Josephus meint Jerusalems — war [4]). Aber mit der Stadt *Αἰνών* ist

1) S. Lücke Commentar. Th. 1. S. 456 ff.
2) Bachiene Geographie von Palästina. Th. 2. B. 3. S. 446.
3) Euseb. onomast. p. 10. v. *Σαλείμ*.
4) S. Rosenmuelleri Scholia z. d. St.

man in Verlegenheit, da ihrer ferner nicht gedacht wird. Br. findet darin „einen Beweis von Unkenntniß des jüdiſchen Landes und der hebräiſchen Sprache. Der Evangeliſt habe nemlich das hebr. עֵינוֹן, fontes, aquae, für den Namen einer Stadt gehalten, und ſeinem Gewährsmanne den geographiſchen Fehler nachgeſprochen.“

So käme man allerdings aus der Sache heraus, aber nicht auf die beſte Art.

Mehrere Exegeten, Grotius, Lampe, Paulus, Kuinöl u. a. haben angenommen, αἰνὼν, von dem hebr. עַיִן, fons, ſey hier eine Quelle, und wollten dies um ſo eher wahrſcheinlich finden, da der Täufer die einſamen Gegenden aufſuchte, und alſo wohl ſchwerlich in der Nähe einer Stadt taufte. Warum muß denn aber Ainon eine Stadt, und wohl gar eine volkreiche, ſeyn? Eben die Bemerkung, daß der Täufer die einſamen Gegenden aufſuchte, führt ſchon darauf, daß Ainon ein einſamer Ort geweſen ſeyn müſſe. Allein es iſt uns nicht wahrſcheinlich, daß hier blos eine Quelle verſtanden werde, ſondern es ſcheint in den Worten ſelbſt zu liegen, daß der Evangeliſt, der als ehemaliger Schüler des Täufers, die Orte, wo dieſer ſich aufhielt, genau kennen mußte, dabei wirklich an irgend einen unbedeutenden Ort gedacht habe, mag dieſer nun ein Dorf, oder ein Städtchen geweſen ſeyn. Wer kann nur daran denken, daß wir von allen unbedeutenden Städtchen und Orten Paläſtinas hätten Kunde erhalten müſſen? Die nähere Beſtimmung des Ortes, durch die Nennung Salems, macht es uns noch wahrſcheinlicher, daß hier wirklich an einen von Menſchen bewohnten

Ort, und nicht blos an eine wasserreiche Gegend, zu denken sey. Dies wird bestätigt durch den Zusatz: ὅτι ὕδατα πολλὰ ἦν ἐκεῖ. Denn es ist weit natürlicher, anzunehmen, daß ein Ort in einer wasserreichen Gegend, von dieser den Namen Ainon erhalten, als daß eine Quelle den Zunamen αἰνών, „die wasserreiche", geführt habe. Wie sonderbar wäre doch die Zusammenstellung, welche sich nach Br. in dieser Stelle finden soll: „Johannes taufte in den Gewässern, nahe bei Salem, denn es war viel Wasser daselbst!" Und welche Unwissenheit wäre das, wenn der Evangelist, wie Br. annimmt, aus einer hebräisch verfaßten Quelle schöpfend, an der einen Stelle das Wort verstand, und durch ὕδατα übersetzte, an der andern aber, wo er auf jeden Fall ein ähnliches, davon abgeleitetes, antraf, es nicht faßte und daher ganz unrichtig deutete!

K. 4, 5—7. Hier findet sich eine doppelte Schwierigkeit. Erstlich der Name der Stadt Συχὰρ und dann die Worte v. 7. ἐκ τῆς Σαμαρείας. Daß Συχὰρ dieselbe Stadt ist, welche sonst (Gen. 33, 18. Jos. 20, 7.) שְׁכֶם, Συχέμ, Σίκιμα, später Neapolis, heißt, läßt sich wohl nicht bezweifeln. Die ehemalige Stadt, jetzt ein unbedeutendes Dorf Naplus, lag zwischen den Bergen Garizim und Ebal in einer wasserreichen Ebene [1]). Es ist eine sehr wahrscheinliche Ver-

1) Buch der Richter 9, 7. — Joseph. antiquitt. IV. 8, 45. ἐ πόφῳ τῆς Σικίμων πόλεως, μεταξὺ ὄρους ὄρους Γαριζείν μὲν τῷ ἐκ δεξιᾶν κειμένου, τοῦ δὲ ἐξ ἀριστερᾶν Γιβάλου (עֵיבָל) προσαγορευμένου. Ebendas. V. 7, 2. XI. 8, 6.

muthmaßt, daß der Name Σιχὲμ von den Juden aus Spott in Συχὰρ verwandelt worden sey. Die wahrscheinlichste Ableitung ist die von Lightfoot[1]), der es von שִׁכֹּר, ebriosa, abstammen läßt. Weniger empfiehlt sich Rolands Deutung[2]), nach שִׁקֻּר, mendacium, idolum, Habak. 2, 18. מוֹרֵה שָׁקֶר, idolum sculptum, weil die Bildung des Συχὰρ sich aus שִׁקֻּר nicht so gut erklärt, wie aus שִׁכֹּר — Schwerlich dürfte aber bei der Ableitung dieses Namens an beide Ausdrücke zugleich gedacht werden, wie Paulus will.

Fragt man nun: wie kommt der Name, der einen Spott enthielt, hieher, und warum wurde er von dem Evangelisten beibehalten? Wollte er etwa noch dadurch an den Haß der Juden gegen die Samariter erinnern? Keinesweges. Es ist oft der Fall, daß ein Name, eine Ortsbenennung, die aus Spott entstanden, ihre gehässige Bedeutung durch allgemeine Verbreitung, und durch die Zeit, verlieren. Ohne die Absicht des Erfinders zu theilen, wendet man einen solchen Namen an, weil er den ursprünglichen verdrängt hat. So erklärt es sich

1) In der Chorographia, welche seinem Commentar über den Joh. vorangeht. K. A. §. 7.

2) Dissert. miscellan. P. I. diss. 5. p. 141. Vergl. Jesus Sirach 50, 26. wo die Samariter ein λαὸς μωρὸς ὁ κατοικῶν ἐν Συχίοις heißen. μωρὸς hier nicht thöricht überhaupt, sondern abgöttisch.

auch sehr leicht, warum wir hier die Benennung Sychar finden. Und nun wollte man behaupten, der Evangelist hätte aus Unkunde den spätern Namen aufgenommen, weil er ihn bei seinem Referenten fand, oder seine Bedeutung nicht kannte? Solche Vermuthungen scheinen uns kaum entschuldigt werden zu können, da sie ohne Noth gemacht werden.

Gegen die Worte ἐκ τῆς Σαμαρείας hat Br. viel einzuwenden, nicht mit Recht, wie es scheint. Von der Stadt Samaria, welche etwa zwei Meilen von Sichem entfernt war, kann nicht die Rede seyn. So weit ging man schwerlich nach Wasser, wenn es gleich aus Jakobs Brunnen geschöpft werden mogte. Aber warum könnte denn Σαμαρεία hier nicht die ganze Gegend bezeichnen? V. 4. und 5. bestätigen es nicht blos, sondern v. 8. 28. 30. lassen keinen Zweifel mehr übrig, daß der Evangelist hier an keinen andern Ort gedacht habe, als an die Stadt Sichem in Samaria. γυνὴ ἐκ τῆς Σαμαρείας v. 7. ist daher gleichbedeutend mit γυνὴ Σαμαρεῖτις v. 9. Jene Benennung hebt den Gegensatz zwischen Juden und Samariter noch stärker hervor. Man hüte sich daher gar sehr, hier einen Beweis von Unwissenheit des Evangelisten zu sehen.

K. 7, 52. — — ὅτι προφήτης ἐκ τῆς Γαλιλαίας οὐκ ἐγήγερται — „Aber Jonas und Nahum waren aus Galiläa gebürtig. Wie läßt sich denn jener Ausspruch mit der Geschichte vereinigen?“

Wenn es auch ausgemacht wäre, daß die Propheten Jonas und Nahum aus Galiläa waren, was es

noch nicht ist [1]); so ließe sich vielleicht ein offenbarer Irrthum des Ausspruches mit der Allgemeinheit desselben, und mit der Stimmung, in der er gesprochen ward, entschuldigen. Aber es dürfte hier schwerlich ein solcher Irrthum obwalten. ἐγήγερται (קוּם) ist hier, wie schon Semler bemerkt, gleichbedeutend mit dem Präsens ἐγείρεται, welches sich auch in mehreren Handschriften findet und von mehreren Uebersetzungen aufgenommen ward. Bei unserm Evangelisten findet sich diese Enallage öfter [2]) und kann überhaupt bei hebraisirenden Schriftstellern nicht auffallen. „Aus Galiläa wird kein Prophet kommen?" — Unter dem προφήτης ist aber nicht, wie Br., und vor ihm mehrere Exegeten meinten, der Messias zu verstehen, wohl aber der Prophet, welcher vor ihm erscheinen sollte, entweder Elias, oder ein anderer. Von diesem war schon v. 40. die Rede gewesen und man würde nicht auf die Weissagungen des A. Test. verwiesen haben, wenn man nicht an diesen bestimmten Propheten gedacht hätte. V. 52. Freilich wendet man gegen diese bestimmte Deutung ein, daß alsdann gelesen werden müsse: ὅτι ὁ προφ.; aber wenn wir gleich v. 40. ὁ προ. finden, so ist das hier um so weniger strenge zu fordern, da ὅτι, welches wir dort nicht lesen, hier dem προφήτης unmittelbar vorangeht. Grundlos jedoch ist die, von Br. so oft wiederholte, Beschuldigung, daß

1) S. Rosenmuelleri Scholia in V. T. zu den Propheten Nahum und Jonas.

2) Schulze schriftstellerischer Charakter u. Werth des Joh. S. 111.

der Evangelist aus Unwissenheit den Artikel weggelassen habe (Pr. p. 79.). Nicht anders scheint uns überhaupt diese ganze, auf vermeintliche Irrthümer des Apostels, oder, um mit Br. zu reden, des Pseudojohannes, gebaute Einwendung. Entweder gehören die bezweifelten Erklärungen dem Evangelisten nicht an, wie die einzige Stelle K. 2, 7., oder man zweifelt ohne hinreichenden Grund, wie dies bei allen übrigen, von Br. angefochtenen, Stellen der Fall ist.

4. „Die Darstellung des letzten Ostermahles Jesu von dem Evangelisten, steht in einem unvereinbaren Widerspruche mit der Erzählung der übrigen Evangelisten und ist daher unrichtig. Nach dem vierten Evangelium soll Jesus vor dem Ostermahle, am 14. Tage des Nisan, gekreuzigt seyn, und er genoß also nicht das Ostermahl mit den Juden; nach den drei übrigen Evangelien starb Jesus den Kreuzestod am 15. Nisan nach dem Ostermahle, welches er mit den Juden zugleich genoß."

Es soll sich daher im 4. Ev. ein doppelter Widerspruch finden.

1. Daß Jesus am Tage vor dem Feste das Mahl hielt, und am folgenden Tage, also am Tage der *παρασκευὴ τοῦ πάσχα* (18, 28 ff.), gekreuzigt wurde, ohne vorher das Osterlamm gegessen zu haben, während er nach den übrigen Evangelien am Tage der *παρασκευὴ τοῦ πάσχα* nach Jerusalem kommt, das Osterlamm genießt und darauf am folgenden Tage, nach dem Ostermahl, also am Tage der *παρασκευὴ τοῦ σαββάτου*, zum Tode geführt wird.

2. Daß das Evangelium Joh. K. 18, 28. vergl.

13, 1. den 14. des Monats Nisan, oder die παρασκευὴ τοῦ πάσχα, zum Todestage Jesu macht, und sagt, die Juden hätten noch nicht das Osterlamm gegessen; daß aber dasselbe Evangelium behauptet K. 19, 31., der Todestag Jesu sey die παρασκευὴ τοῦ σαββάτου, am Tage vor dem Sabbath, den 15. Nisan gewesen.

Aus dem zweiten angeblichen Widerspruche glaubt Br. schließen zu können, daß Johannes dasselbe habe sagen „wollen", was uns die andern Evangelisten berichten, nemlich daß Jesus am Tage vor dem Sabbath (ἐν παρασκευῇ τοῦ σαββάτου) den Tod gelitten habe, allein aus Unkunde habe er sich in der Zeitrechnung geirrt.

Die Streitfrage: ob Jesus mit allen Juden zugleich, oder einen Tag früher, nur mit einem Theil derselben, den Karäern und Sadducäern, das Osterlamm genossen habe? gehört in exegetischer und historischer Hinsicht zu den wichtigern. Ueber deren praktischen Werth urtheilte schon Semler sehr richtig [1]), und wir sehen es ungern, daß Br. ihn deswegen sehr ta-

1) Paraphras. evang. Joan. P. II. p. 213. Infinitas autem lites de isto ultimo paschate Christi, nolo meas facere; nec enim tanti est, viros eruditos et christianos de tam mediocri re vehementius altercari; si qui vero putant magnos montes pendere ex isto paschali agno: illis per me licet res magnas atque ingentes sic agere, uti se debere intelligunt. In his et bene multis similibus licet unumquemque suo uti ingenio; nec jus fas est, alios quasi e tribunali sacro sententiam ferre, quae ex rebus parvis iubeat fieri magnas.

delt (p. 100.). Vergleicht man aber damit des gelehrten Mosheims bescheidenes Urtheil über diesen Streit [1]), dann könnte man fast ungewiß werden, ob es nicht zu gewagt sey, in einer so wichtigen Sache ein Wort der Entscheidung zu reden. Man sieht leicht, daß Semler und Mosheim die Sache aus ganz verschiedenen Gesichtspunkten betrachteten und daher auch ganz verschieden urtheilten.

Das Interesse des Streits, der durch die abweichende Lehre der griechischen und lateinischen Kirche noch größere Wichtigkeit erhalten mußte, ist blos ein historisch-exegetisches. Wohl könnte es scheinen, daß diese Streitfrage zu denen gehöre, welche sich, wegen Mangel bestimmter Nachrichten, überhaupt nicht entscheiden lassen, denn schon viele und berühmte Theologen suchten sie zu beantworten. Obgleich es sich bisher fast immer nur um die größte Wahrscheinlichkeit [2]) handelte; so dürfte doch der Ausweg, den Br. versucht hat, nicht nothwendig, sondern vielmehr zu gewagt und willkührlich seyn, da eine Vermuthung auf die andere gebaut wird.

Nach Iken's Vorgang [3]) hat die Meinung, daß

---

1) Im Anhange zu Cudworth system. intellect. in der Abhandlung de vera notione coenae Domini p. 22. Viderint illi, qui hanc controversiam tractant, utri (Cudwortho an Bocharto) accedendum sit; ego longe minorem et ingenio et doctrina me esse arbitror, quam ut iudicis partes sustinere queam.

2) S. Gablers neueſtes theol. Journ. B. 3. S. 463.

3) In ſeinen Dissertatt. philol. theoll. ed. Schacht. Vol. II. wo ſich 8 Diss. de tempore celebratae a servatore ultimae coenae paschalis finden.

Jesus die Osterlammsmahlzeit einen Tag früher, als die übrigen Juden, mit den Karäern und Sadducäern, gehalten habe, um so mehr Ansehen gewonnen, da sie vor Iken's gelehrter Untersuchung hierüber eine unbegründete Hypothese war. Aber die von Iken aus dem Talmud beigebrachten Beweise, scheinen keineswegs die Schwierigkeiten, die mit dieser Meinung verbunden sind, zu heben [1]). Am wenigsten Beifall aber verdiente gewiß die von mehreren Aeltern und Neuern vertheidigte Behauptung, daß Jesus keine Osterlammsmahlzeit, sondern nur eine gewöhnliche Mahlzeit gehalten und statt des Pascha, das heilige Abendmahl eingesetzt habe [2]). Sie streitet eben so sehr gegen die deutlichen Aussprüche des N. Test., als die Erklärung des Grotius u. A., daß Jesus nur ein *πάσχα μνημονευτικον*, nicht aber *θύσιμον* gefeiert habe. — Es kommt nach Br's. Auseinandersetzung der Schwierigkeiten bei den scheinbaren Widersprüchen der johanneischen Erzählung darauf an: 1. ob sich die Ausdrücke *παρασκευὴ τοῦ πάσχα* und *παρασκευὴ τοῦ σαββάτου* (K. 19, 14 und 31.) vereinigen lassen? 2. ob *φαγεῖν τὸ πάσχα* sich auf andere Weise, als von der

---

1) S. Gabler a. a. O. S. 452 f.

2) Besonders Deyling in d. observv. sacris. P. I. obs. LII. de die I. C. emortuali; u. Gude in demonstr. hermeneut., quod Christus in coena sua *σταυρωσίμῳ* agnum paschalem non comederit. Lips. 1733. 4. Gegen Iken suchte sich Gude in der 2. Ausg. 1742. zu vertheidigen. Mit dieser vergl. Iken de coena I. C. *σταυρωσίμῳ* vere paschali. in Diss. V. II. diss. XII. Gabler a. a. O. 2. B. S. 474.

Oſtermahlzeit, erklären laſſe (K. 18, 28.)? und 3. ob nach der genügenden Beantwortung dieſer Fragen, noch irgend ein Widerſpruch zwiſchen der Erzählung des vierten und der, welche uns die drei übrigen Evangeliſten mittheilen, ſtattfinde (K. 13, 1.)?

Sollten ſich, wie wir zum voraus zu hoffen wagen, die zwei erſten Fragen bejahend beantworten laſſen, ſo wird die Antwort der dritten von ſelbſt ſich ergeben. Alsdann wird ſich aber auch die Prüfung der von Dr. Dr. erfundenen Hypotheſe, von einer verſchiedenen Zeitrechnung, leicht machen laſſen.

1. Könnte παρασκευὴ τοῦ πάσχα (K. 19, 14.) nichts anders heißen, als Vorbereitungstag auf das Oſterfeſt, dann ließe ſich der Behauptung eines Widerſpruchs im Evangelium des Johannes nicht viel mit Grund entgegenſetzen. Dieſer Tag wäre alsdann nicht der erſte Paſchafeiertag, ſondern ein Werkeltag geweſen. Aber in den Aeußerungen des Johannes ſelbſt, liegt die Beſtätigung des Gegentheils. Es heißt nemlich K. 19, 31. ἦν γὰρ μεγάλη ἡ ἡμέρα ἐκείνου τοῦ σαββάτου, und eben dieſe Worte, welche jenen widerſprechend gegenüber ſtehen ſollen, dienen ihnen zur Erklärung und wir dürfen annehmen, daß Johannes mit dem παρασκευὴ τοῦ πάσχα gerade denſelben Tag gemeint habe. „Aber — heißt es dann — das iſt ja eben der ſchwierige Punkt!“ Und läßt er ſich nicht befriedigend löſen? Man ſehe in παρασκευὴ τοῦ πάσχα, wie es auch ſchon die Worte andeuten, den Vorbereitungstag auf den großen Oſterſabbath, welcher durch eine doppelte Feier, da er auf das Oſterfeſt fiel,

um ſo wichtiger ſeyn mußte. Dies war denn der Freitag in der Oſterwoche, und zugleich der erſte Paſchafeiertag, an deſſen Vorabend die Oſtermahlzeit gehalten worden war. πάσχα bedeutet nemlich nicht blos Oſterlamm, Oſtermahl, ſondern das ganze Oſterfeſt, welches wir unten ausführlicher zeigen werden. παρασκευὴ τοῦ πάσχα, oder πάσχατος, iſt alſo gleichbedeutend mit παρασκευὴ ἐν τῷ πάσχατι, der Tag vor dem großen Sabbath in Oſtern, welcher zugleich der erſte Paſchafeiertag war, der Freitag in der Oſterwoche. Daß παρασκευὴ aber auch ohne Zuſatz τοῦ σαββάτου, ſchon an ſich den Freitag bedeutet, iſt wohl nicht zweifelhaft [1]). Wir glauben daher mit Grund annehmen zu dürfen, daß παρασκευὴ τοῦ πάσχα Joh. 19, 14. elliptiſch ſtehe für: ἡ ἡμέρα τοῦ πάσχατος, ἥτις ἦν

1) Mark. 15, 42. ἐπεὶ ἦν παρασκευή, ὅ ἐστι προσάββατον. Luk. 23, 54. καὶ ἡμέρα ἦν παρασκευῆς, καὶ σάββατον ἐπέφωσκε. Matth. 27, 62. und Volten zu d. St. — Ioseph. antiqq. XVI. 6. 2. Theodoret. quaest. in Exod. XVI. 20. ὅτι γὰρ οὐ τῆς τοῦ μάννα φύσεως ἦν τὸ παρὸς μαρτυρεῖ τὸ σαββάτου ἐν ᾧ ἀλώβητον διετηρήθη τὸ τῇ παρασκευῇ συλλέχεν. Der Gnoſtiker Markus bei Iren. I. 14. διὰ τοῦτο μωϋσέα — — ἐν τῇ ἕκτῃ τῶν ἡμέρων, ἥτις ἔστι παρασκευή. — Idem. V. 23. — Parasceue, quae dicitur coena pura, i. e. sexta feria, quam et dominus ostendit passus in eo. Deylingii observv. sacr. P. I. 1, II. p. 234. Suiceri thesaur. eccl. sub v. παρασκευή. Dieſelbe Redensart findet ſich Ignat. epist. ad Philipp. σαββάτου τοῦ πάσχα, der Sabbath, welcher auf Oſtern fällt. Socrat. hist. eccl. V. 22. σαββάτου τῆς ἑορτῆς, Sabbath, welcher auf ein Feſt fällt. Vergl. Ikeu dissert. V. II. p. 371 ff. Lampe comment. z. d. St.

παρασκευὴ (τῆς μεγάλης ἡμέρας v. 31.) τοῦ σαββάτου τοῦ πάσχατος [1]).

In dieſer Erklärung ſcheint nichts Gezwungenes zu liegen. Vielmehr ſtimmt ſie erſtlich ganz mit der Natur der Sache überein: denn es leuchtet ein, daß der Sabbath im Oſterfeſte vor andern der groſſe zu heiſſen ſich eignete; und dann iſt ſie ebenfalls der ganzen übrigen Darſtellung des Evangeliſten von dieſem Feſte, und den Berichten der andern Evangeliſten angemeſſen. Es fiele alſo die erſte, und die bedenklichſte, Schwierigkeit hinweg, nemlich, daß derſelbe Tag vom Evangeliſten K. 18, 28. παρασκευὴ τοῦ πάσχα und K. 19, 31. π. τ. σαββάτου genannt wird. — Die letzte Mahlzeit, welche Jeſus mit ſeinen Jüngern hielt, fiel auf den Abend πρὸ τῆς ἑορτῆς τοῦ πάσχα K. 13, 1. und die Juden ſind beſorgt für ihre levitiſche Reinheit, damit ſie das Paſchamahl genieſſen können: ἵνα μὴ μιανθῶσιν, ἀλλ' ἵνα φάγωσι τὸ πάσχα. Daher iſt

2. die Frage zu löſen: bedeutet das φαγεῖν τὸ πάσχα nur den Genuß der Oſterlammsmahlzeit? Freilich heiſſt φαγεῖν τὸ πάσχα gewöhnlich: die Oſterlammsmahlzeit halten, Matth. 26, 17. Mark. 14, 12. 14. Luk. 22, 8. 11. 15. Wären wir nun auch Joh. 18, 28. auf dieſe Bedeutung, als auf die einzige, hingewieſen, dann lieſſe ſich gegen die Behauptung, daß Jeſus nicht mit den übrigen Juden das Oſterlamm genoß, nichts einwenden. Denn es geht aus dieſer Stelle hervor, daß dieſe Abgeordneten deswegen für ihre levitiſche

1) S. Gabler neueſtes theol. Journ. 3. B. S. 448.

Reinheit sorgten, weil sie noch essen wollten. Schon oben bemerkten wir beiläufig daß πάσχα (פסח) nicht blos das Ostermahl bedeute, sondern von dem ganzen Osterfeste [1]), und nicht blos von dem Osterlamm, sondern von allen Paschaopfern, d. i. allen Opfermahlzeiten der Osterwoche, gebraucht wurde (5. Mos. 16, 2. 2. Chron. 35, 8. 9) [2]). Es waren gerade im Osterfeste die Opfermahlzeiten häufig und fast täglich. Insbesondere war aber der erste Feiertag zu solchen Opfer- oder Festmahlzeiten (חגיגה) bestimmt. An diesen konnten aber die Unreinen nicht Theil nehmen. Hieraus ist es klar, daß φαγεῖν τὸ πάσχα auch von diesen Paschaopfermahlzeiten verstanden werden darf, und Jesus kann daher das Osterlamm mit den übrigen Juden zugleich gehalten haben.

Es sind allerdings von mehreren Gelehrten, z. B. Iken, Lampe, Mosheim u. a., Zweifel erhoben worden gegen diese Bedeutung des φαγεῖν τὸ πάσχα. Ihr die von Mosheim gemachte, wichtig scheinende, Bemerkung [3]), daß wenn auch in jener Stelle bei Moses die Osterlamms- und die übrigen Paschamahlzeiten unter dem gemeinschaftlichen Namen חגיגה begriffen wären, dennoch daraus nicht dürfe geschlossen werden, daß auch die Paschamahlzeiten allein so genannt wer-

1) 2 Chron. 35, 8. 9. Luk. 22, 1. Apostg. 12, 4. Joh. 2, 13. 23. 6, 4. 11, 15. 18, 39. Joseph. antiqq. 17, 11. 18, 6. 20, 4.

2) Lightfoot ad Joh. 18, 28.

3) Mosheim ad Cudworth. syst. intellect. im Anhange de vera notione coenae Domini p. 22.

den könnten; dürfte ihr Gewicht verlieren, durch die Gegenbemerkung, daß kein Grund vorhanden sey, warum man nicht eben so wohl die, einen Hauptheil der Osterfeier ausmachenden, Opfermahlzeiten חגי, πάσχα, nennen könne, als die Osterlammsmahlzeit allein, die doch auch nur einen Theil des Paschafestes ausmachte [1]).

Giebt man also die Gültigkeit jener Erklärung zu, welches wohl mit Grund gefordert werden darf; so sind dadurch die Zweifel gehoben, mit welchen K. 18, 28. und K. 19, 14. und 31. des johanneischen Evangeliums zu kämpfen scheinen.

3. Nun wird es nicht schwer seyn, den Bericht des Johannes mit dem der drei übrigen Evangelisten zu vereinigen. Nach Matth. 26, 17—19. Mark. 14, 12—16. Luk. 22, 7—13. würde das Paschamahl von Jesu mit den Juden zugleich, am Abend des 14. Nisan, gehalten. Nach Joh. 13, 1. wird es ebenfalls πρὸ τῆς ἑορτῆς angestellt, welches, wie aus der gegebenen Erklärung von K. 18, 28. und K. 19, 14. 31. folgt, mit dem Tage der πρώτη τῶν ἀζύμων gleichbedeutend ist. Der 14. des Nisan war eigentlich der erste Tag der ungesäuerten Brode. Denn an diesem Tage, an welchem Abends um 6 Uhr — nach unserer Zeitrechnung — das eigentliche Osterfest anfing, mußte schon gegen Mittag alles Ungesäuerte weggeschafft werden. 2 Mos. 12, 6. 15. Mit der Osterlammsmahlzeit nahm nach Sonnenuntergang das Fest erst seinen

1) S. Gabler neuestes theol. Journ. B. 3. S. 459 ff.

Anfang. 2 Mos. 12, 6. 18. 5 Mos. 16, 6 [1]). Das Osterlamm wurde nach 2 Mos. 12, 6. בין הערבים, inter duas vesperas, am Schlusse des 14. und am Anfange des 15. Nisan gegessen. Dies stimmt auch ganz mit der Erzählung des Johannes zusammen. Jesus aß am Abend des 14., oder eigentlich am Anfange des 15. Nisan, das Osterlamm, und wurde noch in derselben Nacht von Judas den Richtern überliefert. Am Tage darauf, also am 15. Nisan, am ersten Tage der Osterfeier, *παρασκευὴ τοῦ σαββάτου ἐν τῷ πάσχατι*, geschah die Kreuzigung.

Aber hier haben wir noch eine Frage zu beantworten: wie konnte Jesus von dem Synedrium am ersten Paschafeiertage, welcher nach 3 Mos. 23, 7. 4 Mos. 28, 18. ein Sabbath seyn sollte, gefangen genommen, verurtheilt und gar gekreuzigt werden? Wär dies nicht eine Entweihung des Sabbaths? Auf den ersten Anblick scheint es allerdings so; aber die Gefangennehmung war nach 4 Mos. 15, 34. auch am Sabbath erlaubt und die Kreuzigung vollzogen die Römer. Wenn es auch nach dem Talmud [2]) unerlaubt seyn mogte, Criminalunterſuchungen anzustellen und ein Todesurtheil zu sprechen am Sabbath, oder am Tage vor dem Sabbath, wegen des am folgenden Tage zu vollziehenden Urtheils; so kann das hier gar nichts entscheiden, da

1) Daraus läßt es sich auch erklären, woher es kommt, daß Josephus bald von sieben, bald von acht Tagen der Osterfeier spricht. Antiqq. II. 5. VII. 10.

2) Iken Dissertatt. Vol. II. p. 390. Selden de synedriis vet. Ebreor. p. 885. ed. Frankof. 1696. 4.

es ausgemacht ist, daß Jesus, wenn nicht am ersten Paschafeiertage, welches nach unserer Meinung geschah, doch auf jeden Fall am Tage vorher den Kreuzestod litt. Das Gebot des Talmuds wäre also doch verletzt worden. Entweder ist nun dieses Gesetz des Talmuds ein späterer Zusatz, wie dies in mehreren Fällen gilt, oder das Synedrium machte hier eine Ausnahme, zu welcher es theils durch die eigene Erbitterung gegen Jesum, theils aber auch durch die Furcht vor der veränderlichen Volksgunst und Volksmeinung bewogen werden konnte. Dieses konnte noch um so leichter geschehen, da die Vollziehung des Urtheils dem Römer Pilatus übertragen wurde und die Juden also bloße Zuschauer waren. Ungewöhnlich war es allerdings, daß die Juden an einem hohen Sabbath so thätig waren, wie an dem Todestage Jesu; allein der Fall war von so außerordentlicher Art, daß das Auffallende jenes Umstandes sehr vermindert werden mußte [1]). Es bedarf daher weder jener Vermuthung von einer verschiedenen Zeitrechnung des Evangelisten, zur Aufklärung der Dunkelheiten und Ausgleichung der Widersprüche in dessen Osterbericht (Pr. p. 108.), noch auch jener Resignation, mit welcher Mosheim die endliche Entscheidung dieser Streitigkeiten für unmöglich zu halten schien [2]).

Was jene Vermuthung Br's. betrifft, so scheint

---

1) Man vergl. Apostg. 12, 2. 3., wo es der Sabbath nicht verhinderte, den Jakobus und Petrus gefangen zu nehmen und jenen zu tödten.

2) a. a. O.

ſie uns eben ſo unhaltbar, als überflüſſig. Sollte alſo die eine Vermuthung, von der Entſtehung des Evangeliums in Egypten, durch eine andere, von der ägyptiſchen Zeitrechnung des Verfaſſers, nach welcher er den Tag, wie wir, um Mitternacht anfing und dadurch aus Unwiſſenheit einen Tag verlor, unterſtützt werden? Die Vermuthung ſelbſt ſcheint als ſolche keiner Widerlegung zu bedürfen, da aus dem Geſagten hervorgehen wird, daß ſie ganz ohne Noth aufgeſtellt iſt, und daher, obgleich mit ungewöhnlichem Scharfſinn durchgeführt, keine Anſprüche auf Gültigkeit machen kann. Fällt aber die Vorausſetzung einer irrigen Zeitrechnung weg, ſo muß der darauf gebaute Schluß, daß weder Johannes der Apoſtel, noch irgend ein anderer von Jeſu Begleitern, noch ein Jude, der Verfaſſer unſeres Evangeliums ſeyn könne, auch verworfen werden. Und wenn überhaupt die ſpätern Oſterſtreitigkeiten zwiſchen der orientaliſchen und occidentaliſchen Kirche hier in Betracht kommen ſollen; ſo können ſie nur für unſer Evangelium und die Glaubwürdigkeit des johanneiſchen Berichtes angeführt werden. Denn Polykarp und die aſiatiſche Kirche ſtimmten in dieſer Hinſicht mit den Apoſteln Jakobus und Johannes überein, und hatten alſo auch das Evangelium des Johannes auf ihrer Seite. Sie hielten ſich alſo nicht blos an Tradition, wenigſtens waren ſie dazu nicht genöthigt, wie ihre Gegner, die Occidentalen und Alexandriner, indem ſie bei ihrer Abweichung in der Oſterfeier ſich auf die traditionelle Verfügung des Paulus und Petrus beriefen. Damit die Quadrageſimalfaſten nicht unterbrochen würden, feierten ſie das Feſt der Auferſtehung Chriſti am

ersten Sonntage nach dem 14. des Nisan und zwar, wie sie behaupteten, nach Petri und Pauli Beispiel. Dagegen begingen die orientalischen Christen dies Fest am dritten Tage nach dem 14. Nisan, es mogte nun dieser Tag auf einen Sonntag fallen, oder nicht, und beriefen sich dabei auf Jesu Beispiel [1]), so wie auf die Vorschrift der Apostel Johannes und Jakobus. Hier hatten offenbar die Occidentalen und Egypter blos ihre dogmatische Tradition für sich, die Orientalen dagegen die schriftlichen Berichte der Evangelisten. Ehe man also zu behaupten wagt, daß Polykarp und die asiatische Kirche von dem Evangelium des Johannes abweichen, muß bewiesen werden, daß Johannes in seinem Bericht der Meinung der Asiaten zuwider ist. Da wir zu beweisen gesucht haben, daß Johannes ganz mit den übrigen Evangelisten darin übereinstimme: Jesus habe das Osterlamm zugleich mit den übrigen Juden genossen; so hoffen wir auch diese Bedenklichkeit gehoben zu haben.

5. „Aus der Art, wie der Evangelist sich zu erkennen giebt, und aus der Aengstlichkeit, mit welcher er seine Glaubwürdigkeit zu sichern sucht, folgt, daß der

---

1) Es läßt sich nicht einmal mit Gewißheit sagen, ob die Frage: wann Jesus das Osterlamm genossen habe? bei dem Streite überhaupt berührt worden sey. — Iren. bei Euseb. hist. eccl. V. 24. sagt blos, daß Polykarp seine Gewohnheit beibehalte, das Osterfest mit den Juden zu feiern, quippe qui cum Joanne, Domini nostri discipulo, et cum reliquis apostolis quibusdam familiariter vixerat, eum morem perpetuo observasset.

Apostel Johannes nicht der Verfasser des Evangeliums seyn kann.“

Allerdings gehört es zu den Eigenheiten der johanneischen Schreibart, daß der Evangelist sich nicht nennt, sondern nur andeutet, wie K. 1, 35. oder umschreibend bezeichnet, wie K. 18, 15. 20, 3. 4. 8. ὁ ἄλλος μαθητὴς, oder ὁ μαθητὴς ὃν ἠγάπα ὁ Ἰησοῦς, wie K. 13, 23. 19, 26. (ὃν ἐφίλει) K. 20, 2. 21, 7. 20. 24. Aber wie sollte man aus dieser Eigenthümlichkeit schon schließen dürfen, daß ein Pseudojohannes sich unter dieser Maske des Geheimnißvollen vor der Entdeckung um so sicherer geglaubt habe? Indeß will es uns bedünken, als wären diejenigen nicht ganz frei von Irrthum, welche der Meinung waren, Johannes habe aus bloßer Bescheidenheit seinen Namen verschwiegen; da es doch, wenn man die Sache blos von Seiten der Bescheidenheit betrachten wollte, unbescheidener scheinen könnte, sich lieber so zu erkennen zu geben, als durch die Nennung seines Namens. Diese Eigenthümlichkeit läßt sich aber gar wohl vereinigen mit der Würde und dem Ernste des Apostels und giebt uns einen Beweis mehr für die Aechtheit des Evangeliums. Denn außer daß in dieser Art, sich durch die vorzügliche Liebe des Meisters zu bezeichnen, eine gewisse Einfalt des Herzens liegt, das in lebhafter Erinnerung an eine herrliche Vergangenheit sich freut, die Liebe und den Beifall eines innig verehrten Wesens genossen zu haben, und durch diese Liebe noch in der Vergangenheit lebt und, sie auf die Gegenwart übertragend, auch diese durch sie verschönert, — liegt in der johanneischen Weise auch unverkennbar eine

Nachahmung ſeines geliebten Meiſters, an deſſen Liebe er ſeine heiligſten Erinnerungen knüpfte. Jeſus nennt ſich ſelbſt ſeltner directe, nicht etwa blos bei Johannes, ſondern auch bei den andern Evangeliſten, meiſtens nennt er ſich in der dritten Perſon ὁ υἱὸς τοῦ ἀνθρώπου, ὁ υἱὸς τοῦ θεοῦ. Auch Lazarus K. 11, 3. wird durch die Umſchreibung ὃν φιλεῖς bezeichnet. Hier war aber doch kein Grund vorhanden, warum der Evangeliſt den Namen des Lazarus nicht nennen ſollte. Ueberdies iſt es nicht zu verkennen, daß die Stellen, wo der Name des Johannes angedeutet wird durch jenes ὃν ἠγάπα ὁ Ἰησοῦς (K. 19, 26. 20, 2. 21, 7. 20.) immer eine gewiſſe pragmatiſche Beziehung dieſer Andeutung auf die Begebenheit ſelbſt enthalten. Auch iſt es bemerkenswerth, daß der ſo angedeutete Johannes faſt jedesmal in der Geſellſchaft des Petrus auftritt, den wir auch in den übrigen Evangelien faſt immer zugleich mit ihm ſehen. Z. B. Mark. 5, 37. Luk. 8, 51. — Matth. 17, 1. Mark. 9, 2. (38.) Luk. 9, 28. — Matth. 27, 1. Mark. 14, 33. — Luk. 22, 8. —

Man kann nun auch eigentlich die Frage: warum denn Johannes ſich nicht lieber geradezu nannte, als ſolcher Umſchreibungen ſeines Namens ſich bediente? für eine unſtatthafte erklären. Es war ſeine Art und Eigenthümlichkeit und wenn er ſich darin gefiel, was läßt ſich dagegen einwenden? Sollte es den erſten Leſern des Evangeliums wohl einen Augenblick zweifelhaft geblieben ſeyn, wer dieſer ἄλλος μαθητὴς ſey? Welche größere Gewißheit konnte denn der ausdrücklich genannte Name noch geben? Die feierlichen Verſicherun-

gen K. 19, 35. und 21, 24. können keinen Zweifel gegen die Festigkeit seiner eigenen Ueberzeugung, von der bereitwilligen Aufnahme seines Evangeliums, begründen. Man sehe darin nur einen Beweis des heiligen Ernstes, mit welchem er seinen Lesern die wichtigen Wahrheiten seines Evangeliums vorlegte, und vergesse nicht, daß diese mit Begeisterung ausgesprochenen Worte, sehr gut mit der dem Apostel eigenen Lebhaftigkeit des Charakters und der Darstellung übereinstimmt. Wer möchte diese Stellen gegen den johanneischen Ursprung des Evangeliums anwenden? Aus welchem Grunde aber der Apostel Johannes jene erklärenden Zusätze, K. 2, 9. 17. 22. 3, 24. 4, 42. 45. 52 ff. 18, 15. 19, 26 ff. nicht würde gemacht haben können, sehen wir in der That nicht ein. Nicht dem Zweifel der Leser an der Aechtheit des Evangeliums sollte dadurch begegnet werden; sondern der Apostel wollte durch diese Bemerkungen, die man wahrhaft johanneisch nennen darf, den Lesern im Verstehen der Aussprüche und Thaten Jesu zu Hülfe kommen.

Weder in jenen, geheimnißvoll scheinenden, Andeutungen seines Namens, noch in jenen Versicherungen der Glaubwürdigkeit seiner Berichte, noch in diesen Bemerkungen und Erläuterungen, finden wir eine ängstliche Besorgniß für seine Aufnahme bei den Lesern. Sie streiten keinesweges mit der Würde und dem Ernst, oder mit der Lebendigkeit und dem Feuer des apostolischen Vortrags. Nur wenn dieser Streit offenbar wäre, sollte man zur Hypothese seine Zuflucht nehmen. Man darf doch wahrhaftig wohl mit Recht ganz andere Beweise fordern, als Dr. Br. gegeben

hat, ehe man die Behauptung einräumt, der Verfaſſer des vierten Evangeliums ſey ein „Betrüger“ geweſen [1]). Die Einwendung, daß der Apoſtel Johannes es nicht nöthig gehabt habe, ſich ſo auszudrücken, ſo zu reden, ſcheint uns ganz irrig zu ſeyn, da ſie ein Streit gegen die Eigenthümlichkeiten deſſelben iſt. Wer wollte dieſe dem Evangeliſten zum Vorwurf machen?

Reſultate der bisherigen Unterſuchung.

Nachdem wir nun alle Einwendungen, welche gegen die Aechtheit unſeres Evangeliums gemacht werden, gehört und geprüft haben, halten wir für ausgemacht: daß die Beweiſe, welche für die Aechtheit des Evangeliums angeführt werden können, die Zweifel gegen dieſelbe gehörig überwiegen. Bei tieferer Auffaſſung des Bildes, welches die drei erſten Evangelien und das vierte von Jeſu geben, und bei ſicherem Feſthalten des Weſentlichen in den verſchiedenen Darſtellungen, enthüllt ſich uns ein großes zuſammenhängendes Ganzes, das ſowohl in ſeinen einzelnen Zügen, als in der Grundidee ſchön und erhaben iſt. Es iſt daher eine durchaus grundloſe, und ſich ſelbſt widerſprechende, Be-

1) Probabil. p. 112. Noluit nomen celebratum diserte usurpare, sed potius dare lectori, illud coniectura assequi. Prudentissime profecto! — Quo negligentior videbatur in nomine Joannis ambeundo, eo sincerior quoque apparebat lectori, eo minus hic sentiebat *fraudem*, et quo magis hic ipse sibi videbatur suo iudicio invenisse auctoris nomen, eo minus de veritate coniecturae suae dubitabat.

Hauptung, daß der johanneische Jesus leichter hätte erdichtet werden können, als der, welchen wir in den drei übrigen Evangelien kennen lernen. Innere Uebereinstimmung des Lebens, der Lehren und Thaten Jesu finden wir sowohl in dem vierten, als in den übrigen Evangelien. Weder in den Reden, welche Jesus hält, noch in den Aeußerungen, welche den Jüngern, dem Täufer und den Juden zugeschrieben werden, sind innere Widersprüche vorhanden, und sowohl diese, als jene stehen mit der Bildung, den Sitten und Meinungen der damaligen Zeit in dem genauesten Verhältnisse. Der Verfasser des vierten Evangeliums schöpfte aus Autopsie. Das beweist seine ganze Darstellung, so wie sie ganz der Behauptung, die Tradition sey seine Quelle, widerspricht. Es ist vergebliche Mühe, spätere dogmatische Meinungen, welche erst aus der Verbindung der heidnischen Philosophie mit dem Christenthume entstanden, in dem Evangelium des Apostels Johannes nachweisen zu wollen. Aber eben so verkehrt ist es, aus vermeintlichen geographischen und historischen Irrthümern, oder aus der Erzählung vom letzten Ostermahle Jesu, und der Art, wie der Evangelist seinen Namen nur andeutet und die Wahrheit seiner Reden versichert, beweisen zu wollen: der Apostel Johannes könne nicht der Verfasser des Evangeliums seyn. — Wir glauben daher zu dem Schlusse, daß kein anderer, als der Apostel Johannes des vierten Evangeliums Verfasser sey, durch historische und exegetische Gründe vollkommen berechtigt zu seyn.

Aber Dr. Br. suchte nicht blos durch Zweifel, die Aechtheit des Evangeliums zu bekämpfen, sondern

er bemühte sich auch, durch Gründe die Unächtheit bestimmt darzuthun, indem er die spätere Entstehung desselben nachweisen wollte. Wenn gleich die Voraussetzungen, auf welche die spätere Entstehung des Ev. gebaut wird, jetzt hoffentlich als unhaltbar erkannt worden sind, so müssen wir uns doch an den Beweis selbst wenden und ihn prüfen.

VI. Prüfung der angeblichen Entstehung des johanneischen Evangeliums.

Daß das Evangelium Johannis keinen apostolischen Ursprung habe, sondern das Werk eines Heidenchristen aus der ersten Hälfte des zweiten Jahrhunderts sey, will Br. folgendermaaßen darthun.

„Juden waren die ersten Anhänger, aber auch die ersten und bittersten Feinde Christi. Nicht blos durch Rede feindeten sie öffentlich und im Geheimen die christliche Lehre an, sondern sie bestritten sie auch durch Schriften. Diese wurden nicht blos in der hebräischen, oder aramäischen, sondern auch in der griechischen Sprache abgefaßt, damit die schon wankende Religion der Juden dadurch befestigt und ausgebreitet würde.“

„Durch solche Bemühungen der Gegner des Christenthums, wurde im Anfange und um die Mitte des zweiten Jahrhunderts, unter den Christen ein gewisses apologetisches Bestreben aufgeregt. Unter solchen Zeitumständen wurde auch das vierte Evangelium geschrieben und dem Apostel Johannes untergeschoben. Der Zweck dieses Evangeliums war ein apologetisch-polemischer. Jesus und die Apostel, die Lehre und

Natur Christi sollten gegen die Angriffe der Gegner vertheidigt, die Griechen, deren Gemüth, durch diese Beschuldigungen der Gegner, beunruhigt werden konnte, von der Wahrheit der christlichen Religion überzeugt und ihr geneigt gemacht werden. Wird dieser Zweck des Evangeliums angenommen, so ist die Beschaffenheit desselben ganz klar. Man sieht alsdann ein, woher gerade diese Form der Unterredungen und das Dogmatisirende des Inhalts derselben rührt, jene Strenge gegen die Juden, jene Auswahl der Thatsachen ist nun nicht mehr auffallend. Denn man hat eine Apologie und keine Geschichte vor sich. Der Verfasser wollte durch die Jesu angedichteten Reden nicht das, was Jesus wirklich sagte, geschichtlich berichten, sondern vielmehr das, was Jesus hätte sagen können, erzählen."

„Aus dieser Voraussetzung erklärt sich

1. die Auswahl der mitgetheilten Wunderbegebenheiten;
2. die Abweichung dessen, was Jesus im Ev. Joh. vorträgt, von dem Inhalte der übrigen drei Evangelien;
3. woher es komme, daß der Evangelist das Leben Jesu so beschreibt, daß die Würde des Logos immer in demselben hervortritt;
4. die Bedeutung einzelner Stellen des Evangeliums."

Wir berufen uns hier auf das, was wir oben über den Zweck des Evangeliums sagten, und bemerken hier nur noch, daß die einzelnen apologetischen Nebenzwecke, welche wir eben sowohl bei den übrigen Evangelisten, als bei dem Johannes, finden, (z. B.

Matth. 17, 9. Mark. 16, 8. Matth. 28, 11. vergl. Joh. 2, 22. 12, 16. u. a. St.) nicht von einem spätern, sondern von dem apostolischen Zeitalter zeugen. Allerdings war das apologetische Bestreben der christlichen Schriftsteller im zweiten Jahrhundert reger und bedeutender geworden und, den Zeitbedürfnissen angemessen, entstanden jetzt apologetische Darstellungen der christlichen Glaubenslehre, auch der Form nach. Allein auch schon im apostolischen Zeitalter wurden von Juden und Heiden solche Einwendungen gemacht, solche Beschuldigungen ersonnen, gegen Jesu messianische Würde, gegen die Christen und ihren Glauben, daß sie zur Gegenrede auffordern mußten. Man würde aber sehr irren, wenn man annehmen wollte, daß nur solche Einwendungen wären widerlegt worden, die durch Schriften verbreitet wurden. Es wäre dieses ein offenbares Verkennen jener frühesten Periode unserer Religion und ihrer Geschichte. Die durch mündlichen Unterricht verbreiteten irrigen Vorstellungen von Jesu und seiner Religion, mußten in jenen Zeiten dem Eindringen der christlichen Wahrheiten und ihrer Verbreitung höchst nachtheilig werden. Es war daher den Aposteln auch nicht genug, daß sie in ihren mündlichen Vorträgen jeden sich einschleichenden Irrthum zu entkräften, oder den schon mächtig gewordenen, zu heben suchten; sondern auch in ihren Schriften nahmen sie darauf Rücksicht. Paulus redete gegen die Juden in der Synagoge zu Ephesus. (Apgsch. 18, 19.) Auch ein gewisser Apollo wandte seine Beredsamkeit gegen die Juden zu Ephesus. (Apgsch. 18, 24 ff.) Paulus suchte, bei seiner Rückkehr nach Ephesus, gegen die Irrthü-

mer, welche dem christlichen Glauben hinderlich waren, seine ganze Kraft aufzubieten und setzte diese Bemühungen zwei Jahre fort (Apgsch. 19, 8 ff.). Später schickte er den Timotheus 1 Tim. 1, 3. ff. und den Tychikus 2 Tim. 4, 12. Ephes. 6, 21. nach Ephesus, damit sie diejenigen bekämpften, welche durch Irrlehren und falsche Vorstellungen die Gemüther verwirreten und der Christuslehre schadeten. 1 Cor. 16, 9. erklärt er, daß ihm viele und reiche Gelegenheit zu wirken gegeben sey zu Ephesus und daß er es mit vielen Gegnern zu thun habe. In seiner Abschiedsrede an die Presbyter der Kirche zu Ephesus, welche er zu sich nach Milet kommen ließ, warnt er sie vor Menschen, die ihrem Glauben durch falsche Lehren gefährlich waren. Apgsch. 20, 18 — 35. (v. 29. λύκοι βαρεῖς. v. 30. ἄνδρες λαλοῦντες διεστραμμένα.) Er redet ebenfalls in strafender und warnender Sprache 1 Tim. 4, 1. 7. und wie oft geschieht dies in den Briefen an die Römer, die Corinthier, die Galater, die Epheser! Die Briefe des Petrus enthalten ebenfalls Belege für die Meinung, daß apologetische Reden und Andeutungen keineswegs dem apostolischen Zeitalter fremd waren. Aber zu blos polemischen Zwecken zu schreiben, das konnte das apostolische Zeitalter nicht. Und doch soll das Evangelium des Johannes eine apologetisch-polemische Schrift seyn, gegen die Irrthümer und falschen Lehren des zweiten Jahrhunderts?

1. „Die Auswahl der Wunder, welche wir bei Johannes finden, spricht dafür. Johannes sagt nemlich deswegen nichts von den Heilungen der dämonischen Menschen, weil dergleichen Wunder im Anfange

des zweiten Jahrhunderts berüchtigt worden waren, und nicht als Beweise für die göttliche Sendung Christi angesehen wurden."

Aber wenn dies der wahre Grund des Stillschweigens Johannis über diese Art von Wundern wäre, dann fragt man mit Recht, warum denn die übrigen Evangelisten nicht auch dieselben ausließen, da doch schon zu Jesu Zeit ähnliche Betrügereien, wie in der spätern Zeit, diese Begebenheiten berüchtigt machten? Matth. 12, 27. Luk. 9, 49. 50. Apgsch. 19, 13 ff. — Der Grund, welchen diese hatten, auch diese Thaten Jesu zu erzählen, nemlich die Ueberzeugung, daß es wahrhaftige Wunderbegebenheiten seyen, war ja auch noch für den Verfasser des vierten Evangeliums vorhanden (Prob. p. 119.). Wie höchst unwahrscheinlich daher, daß derselbe, obgleich er von der Wundernatur dieser Ereignisse überzeugt war, sich abhalten ließ, davon zu reden, weil Betrüger sich rühmten, Aehnliches ausüben zu können! Darin hätte ein stillschweigendes Anerkennen jener Vorwürfe gelegen, und wenn er überhaupt böslichen Mißdeutungen hätte ausweichen wollen, so hätte er auch die übrigen Wundererzählungen mit Stillschweigen übergehen müssen. Denn Celsus suchte nicht blos die Heilungen der Dämonischen, sondern überhaupt alle Wunderbegebenheiten, welche von Christo erzählt wurden, als etwas Alltägliches und von Betrügern Ausgeführtes darzustellen [1]). Geisterbeschwörungen, Heilungen und Speisungen durch Wunder, ja so-

1) Orig. contr. Cels. I. §. 68.

gar Todtenerweckungen wurden angeblich von Gauklern verübt. Sollen also die Stimme und das Zeugniß des Celsus etwas gelten, so gelten sie gegen alle Wunder.

Wurde denn aber durch jene Erdichtungen die Wahrheit, woran der Evangelist doch keinen Augenblick zweifelte, aufgehoben? Es ist geradezu gegen die Geschichte, und gegen die Natur unseres Evangeliums, wenn man den Celsus und den Justin als Quellen desselben angeben will [1]). Wir sind daher der Meinung, daß der Schluß, welchen Dr. Br. aus dem Stillschweigen des Johannes von den Dämonischen zieht, gänzlich falsch ist. Entweder läßt sich bei den übrigen Evangelisten dieselbe Voraussetzung machen, und man sieht dann ihre Absicht nicht ein; oder sie muß von allen Wundererzählungen gelten, und man wird genöthigt den Verfasser des vierten Evangeliums der auffallendsten Inkonsequenz zu beschuldigen; oder sie ist nur durch einen offenbaren Anachronismus möglich und also in jedem dieser Fälle verwerflich.

Johannes, der Apostel, mußte wohl einen andern Grund haben, den ihn bewog, jene Wunderheilungen auszulassen, und welcher könnte dieser seyn, als weil sie ihm nicht wesentlich mit seinem Plane zusammen zu hängen schienen. Denn wir finden überhaupt nur diejenigen Wunder im Evangelium des Johannes erzählt, welche in einem innern und pragmatischen Verhältnisse zu den Reden und Schicksalen Jesu standen. Daher sind ihrer nur wenige — im Ganzen sechs — mitge-

---

2) S. oben Celsus und Justin.

theilt. 1. Die Verwandlung des Waſſers in Wein auf der Hochzeit zu Kana in Galiläa, (2, 1—11.) ſteht als erſte außerordentliche Begebenheit an der Spitze des Evangeliums, weil viele dadurch dem Glauben gewonnen wurden. 2. Die Geneſung des Sohnes eines Hofbeamten (4, 46—53.) ward wichtig durch den Einfluß, welchen ſie auf die Ausbreitung der Chriſtuslehre auch unter den höhern Ständen hatte. — 3. Ohne die Erzählung von der Heilung des 38jährigen Kranken am Teich Bethesda (5, 1—15.), wäre Jeſu nachfolgende Rede über ſein Verhältniß zum Vater und die Abhängigkeit ſeines Wirkens von ihm nicht motivirt [1]). — 4. Die Speiſung der fünftauſend Mann (6, 1—13.), wird als Einleitung und Erläuterung zu der herrlichen Rede vom Brod des Lebens dargeſtellt. 5. Die Heilung des Blindgebornen (9, 1 ff.) giebt Veranlaſſung zu der wichtigen Rede über die Blindheit und Verſtocktheit der Phariſäer (9, 39 ff.), die das Licht nicht erkennen und den Weg zum Leben nicht gehen wollten (9, 6. 10, 1 ff.). — 6. Die Erweckung des Lazarus (11, 1 ff.) iſt die wichtigſte Begebenheit zur Aufklärung der letzten Schickſale Jeſu, und gleichſam die irdiſche Urſache ſeines Todes [2]). So ſtehen alſo alle von Johannes erzählten Wunder

1) Es muß hier bemerkt werden, daß die öftere Erwähnung der Verletzung des Sabbaths an das erſte Jahrhundert erinnert, und nicht an das zweite, wo der Sonntag den Chriſten heilig war.

2) K. 18, 6. in dem ἔπεσον χαμαὶ iſt eine ſehr natürliche Wirkung des abergläubiſchen Erſchreckens ſichtbar. Johannes wollte hier kein Wunder erzählen.

in der genaueſten Verbindung mit dem Leben und den Lehren Jeſu und keines könnte weggelaſſen worden ſeyn, ohne daß dadurch der Zuſammenhang wäre geſtört worden. Aber gerade dieſe reichten auch hin für den Zweck des Johannes. Wer alſo fragen will, warum Johannes jene Erzählungen von den Dämoniſchen ausließ, der muß zugleich fragen, warum er noch ſo viele andere Begebenheiten mit Stillſchweigen überging (K. 20, 30. 21, 25.).

Wäre aber der Geſichtspunkt, aus welchem Br. die Wundererzählungen des Evangeliſten betrachtet, der richtige, ſo bleibt es noch immer auffallend, warum der Verfaſſer des Evangeliums nicht ganz andere Wunder von Jeſu erzählte, da es doch nur darauf ankam, etwas Außerordentliches zu erdichten. Hätte der Evangeliſt, wie Br. meint (p. 122.), nur ſolche Begebenheiten erzählen wollen, welche nicht nachgemacht werden konnten, wer ſieht da nicht, daß er dann ſeinen Zweck verfehlt hätte? Wer es einmal über ſich gewinnen konnte, die Sache aus einem ſo gemeinen Standpunkt zu ſehen und zu beurtheilen, der muß auch auf die Nachrichten des Celſus Rückſicht nehmen; denn dieſe ſcheinen in einem ſolchen Falle eben ſo viel Aufmerkſamkeit zu verdienen, als in dem entgegengeſetzten, wenn ſie überhaupt in Betracht kommen können und dürfen. Celſus aber erzählt von ganz erſtaunlichen Wundern, welche zu ſeiner Zeit und früher, von einzelnen Gauklern der verblendeten Menge zum Beſten gegeben wurden [1]). So ausgezeichnet waren, nach Cel-

1) Orig. contr. Cels. l. c.

ſus eigener Ausſage, nicht die Wunder Chriſti. Es giebt keine einzige unter den von Johannes erzählten Wunderbegebenheiten, ſelbſt die Erweckung des Lazarus nicht ausgenommen, die nicht in jener Zeit wäre nachgemacht worden. Daher hält Celſus den Chriſtus auch nur für unbedeutend in Vergleich mit jenen Thaumaturgen, die er rühmte.

Von jener Abſichtlichkeit, welche Dr. Br. in den Wundererzählungen des Johannes findet, iſt wahrlich keine Spur, wenn man ſie in dem oben gezeigten Verhältniſſe zu dem ganzen Evangelium, als nothwendige Theile des Ganzen, betrachtet. Nicht als zufällige, Erſtaunen erregen ſollende, ſondern als genau mit dem Leben, den Schickſalen, der Lehre und dem Tode, ſo wie mit der ganzen Würde Chriſti, zuſammenhängende Ereigniſſe, wurden ſie uns mitgetheilt und ſollen daher auch als ſolche aufgefaßt und gewürdigt werden.

2. Ueber die Abweichung des Lehrgegenſtandes in dem vierten und den drei übrigen Evangelien haben wir uns ſchon oben erklärt. Eine ſolche Abweichung, als Dr. Br. zu finden glaubte, iſt nicht vorhanden. Aber wie hätte der Verfaſſer des Evangeliums, wenn er die übrigen Evangelien kannte, die Abweichung von denſelben nicht vermeiden ſollen, um ſicherer zu ſeyn vor Entdeckung ſeines Betruges? Fällt es nicht in die Augen, daß nur der auf ſeine Apoſtelwürde ſich verlaſſende Johannes mit dieſem offenen Vertrauen auf ſeine Glaubwürdigkeit auftreten konnte? Jener Erklärungsgrund aus dem Unterſchiede einer gewiſſen eſoteriſchen und exoteriſchen Lehrweiſe Jeſu, muß ſo lange für ungültig angeſehen werden, bis ein ſolcher Unterſchied

ſelbſt erwieſen iſt. Es liegt am Tage, daß in unſerem Evangelium nicht die geringſte Spur von demſelben vorhanden iſt. Oder redet denn Jeſus etwa in dem ganzen Evangelium zu ſeinen vertrauten Schülern? „Nein, ſondern der Verfaſſer des Evangeliums benutzte die Meinung der damals lebenden Väter von einer Geheimlehre, und ließ den vertrauteſten Schüler Jeſu die Erdichtungen eines ſpätern Zeitalters vortragen.“ Aber wie ſonderbar wäre denn das geweſen, daß er eine Lehre, die Geheimlehre ſeyn ſollte und als ſolche von den Vätern der Kirche aufgenommen wurde, nicht auch als ſolche vortrug, ſondern ſie in die Form öffentlich gehaltener Reden kleidete, da dieſe Form ganz der Natur der Sache widerſprach! Wer mag den Vätern der älteſten chriſtlichen Kirche zutrauen, daß ſie eine ſolche Schrift für das Werk des Apoſtels Johannes könnten gehalten haben? Die Stellen, welche Dr. Br. zur Beſtätigung ſeiner Meinung anführt, ſcheinen uns nichts zu beweiſen. Wer könnte im Ernſt jenen Unterſchied zwiſchen *πίστις* und *τῆς πίστεως κήρυγμα*, und zwiſchen *γνῶσις* und *τῆς γνῶσεως δόγματα* auf das Evangelium Johannis anwenden wollen? Baſilius [1]) bemerkt nur, daß im *δόγμα* der Grund des *κήρυγμα* enthalten ſey, welches als Unterſchied beider angegeben wird. Origenes vertheidigt die Chriſten gegen die Behauptung des Celſus, daß ihre Lehre geheim ſey, wie ihre Zuſammenkünfte, und zeigt, daß das Beiſpiel der griechiſchen Philoſophen, deſſen

1) Basilius Magnus de spiritu sancto. cap. 27.

ſich Celſus bediente, z. B. des Sokrates, Pythagoras u. a., die auch ihre geheimen Zuſammenkünfte und Lehren hatten, nicht mit den Chriſten verglichen werden könne. Gegen jene ſey der Haß und die Verfolgung nicht ſo groß geweſen und habe mit dem Tode der Stifter aufgehört; anders ſey es mit den Chriſten, die dazu genöthigt wurden, ſich den Augen und Nachforſchungen ihrer Feinde zu entziehen. Gleich darauf aber ſpricht Origenes gegen die Behauptung, daß die Lehre der Chriſten Geheimlehre ſey, obgleich er nicht läugne, daß ſie auch einige Lehren hätten, die ſie nicht einem jeden mittheilten. Jedoch ſey dies auch der Fall geweſen mit den griechiſchen Philoſophen. Einige ſeyen zufrieden geweſen mit den Reſultaten ihres Lehrers, mit dem *αὐτὸς ἔφα*, andere aber hätten in geheimen Unterredungen auch die Gründe dieſer Behauptungen erfahren, welche nicht einem jeden zugänglich ſeyen, und daher auch nicht allen mitgetheilt wurden [1]). Wir haben Beiſpiele von der Art, wie Chriſtus die Reden,

---

1) Die ganze Stelle heißt bei Orig. contr. Cels. I. cap. 7. *ἐπὶ τούτοις ἓν λέγειν κρύφιον εἶναι τὸ δόγμα, πανὺ ἐστὶν ἄτοπον. τὸ δ' εἶναί τινα μετὰ τὰ ἐξωτερικά, μὴ εἰς τοὺς πολλοὺς φθάνοντα, ἐ μόνῳ ἴδιον τοῦ Χριστιανῶν λόγῳ, ἀλλά γε καὶ τῶν φιλοσόφων παρ' οἷς τινες μὲν ἦσαν ἐξωτερικοὶ λόγοι, ἕτεροι δὲ ἐσωτερικοί. καί τινες μὲν ἀκούοντες Πυθαγόρᾳ ὡς αὐτὸς ἔφα· ἄλλοι δ' ἐν ἀποῤῥήτῳ διδασκόμενοι τὰ μὴ ἄξια φθάνειν εἰς ἀκοὰς βεβήλους καὶ μηδέπω κεκαθαρμένας. καὶ πάντα δὲ τὰ πανταχῆ μυστήρια κατὰ τὴν Ἑλλάδα, καὶ τὴν βάρβαρον, κρύφια ὄντα οὐ διαβέβληται· διόπερ μάτην μηδὲ νοήσας ἀκριβῶς τὸ κρύφιον τοῦ Χριστιανισμοῦ, διαβάλλει αὐτό.*

welche er öffentlich vorgetragen hatte, seinen Vertrauten nachher ausführlicher erklärte. Matth. 13, 36 ff. Aber auf jene Stelle des Origenes kann man wahrlich nicht die Behauptung der geheimen Gnosis bauen. Von den esoterischen Lehren der Christen redet Origenes bestimmter an einer andern Stelle [1]). Nach seiner Ansicht durfte er sie allerdings so nennen, aber es ist irrig und ganz unstatthaft, diese Ansicht auf das ganze Evangelium des Johannes zu übertragen. Origenes selbst ließ es sich niemals einfallen, das Evangelium aus diesem Gesichtspunkt zu beurtheilen. Es wäre daher ganz gegen den Geist des Evangeliums und gegen die Geschichte, in dem Evangelium des Johannes, das Produkt irgend eines Christen des zweiten Jahrhunderts, der die Lehre der geheimen christlichen Gnosis zu verbreiten suchte, zu sehen. Was Clemens von Alexandrien [2]), dieser Freund und Begünstiger der Gnosis, von der Mittheilung der Geheimlehre, welche Jesus dem Jakobus, Johannes und Petrus nach der Auferstehung gemacht haben soll, erzählt; beweist, wenn es auch nicht als bloße Tradition da stände, um so weniger für die damals herrschende Ansicht, da man nicht einmal weiß, von welcher Gnosis Clemens spricht. Und wüßte man dies auch, so würde schon der Zusatz: *μετὰ τὴν ἀνάστασιν* die Anwendbarkeit dieser Stelle auf unser Evangelium ganz verhindern. In demselben wird nemlich von der Geschichte Jesu nach der Aufer-

1) Orig. contr. Cels. III. 19—21.

2) Clem. Alexand. ap. Euseb. hist. eccl. II. 1.

stehung am wenigsten gesagt. Wie hätte denn der Evangelist hoffen können, Glauben zu finden, wenn er auf diese Ansicht gerechnet hätte? Die Behauptung aber, daß die ältesten Väter der Kirche deswegen eben jenen Unterschied von den drei übrigen Evangelien nicht sollten auffallend gefunden haben, weil sie in dem Evangelium des Johannes die Lehre der Gnosis zu besitzen glaubten, ist grundlos and unhaltbar. Denn es ist keine Spur davon vorhanden, daß jemals ein Kirchenvater so über das Evangelium des Johannes geurtheilt habe, und darin, daß sie dasselbe, obgleich es von den übrigen Evangelien verschieden war, dennoch für ein Werk des Apostels Johannes hielten, und keinen Widerspruch zwischen diesem und den andern Evangelien bemerkten, scheint der Beweis des Gegentheils zu liegen.

Wenn nun auch der Apostel besonders sich bemühte, die höhere Natur und Würde Jesu hervorzuheben und ins Licht zu setzen, und von der Gnosis des Christenthums im tiefsten und wahrsten Sinne redet; so geschieht dies doch ganz übereinstimmend mit der hohen, göttlichen Bedeutung des Christenthums, und mit dem ausdrücklich angegebenen Zwecke des Apostels (K. 20, 31.). Es würde daher gegen den Geist und den Zweck des Evangeliums, so wie gegen die Geschichte seyn, bei Johannes die spätere Gnosis suchen zu wollen. In der Lehre vom Parakletos (K. 14, 20. 16, 12—15.) liegt keine geheime Gnosis in dem Sinne des zweiten Jahrhunderts. Diese Verheißung Christi hängt mit dem Wesen der spätern Geschichte des christlichen Glaubens auf das Genaueste zusammen

(Apgsch. 1, 8.). Und sollte man denn dabei noch zweifelhaft werden, daß desungeachtet dieses Evangelium, von einigen Schwachköpfen eines unkritischen Zeitalters, dem Cerinth zugeschrieben werden konnte? Wenn man sich in jenes Zeitalter versetzt, fällt dies weniger auf, als die Meinung derer, die im Evangelium des Apostels Johannes wirkliche Spuren des Gnosticismus finden wollten.

Der von Dr. Br. aufgestellte Unterschied zwischen dem johanneischen und den drei übrigen Evangelien, findet also gar nicht statt, und man würde durch die Voraussetzung einer Geheimlehre in jenem in unauflösliche Schwierigkeiten fallen, anstatt daß man dadurch etwas aufzuklären vermögte. Unhistorisch, wie die eben geprüfte, ist auch die folgende Behauptung des Dr. Br., der, von unrichtigen Voraussetzungen ausgehend, nothwendig auf falsche Schlüsse gerathen mußte.

3. „Der Verfasser des Evangeliums hebt die Lehre vom Logos so sehr hervor, weil nach der Vereinigung derselben mit der Lehre vom Messias, die Juden und Heiden den größten Anstoß daran nahmen, daß Christus Gottes Sohn, und also in gewissem Sinne Gott gewesen sey.“

Durch wen wurde denn, muß man hier zuerst fragen, die christliche Logoslehre mit der Christuslehre verbunden? Die Geschichte antwortet: durch den Apostel Johannes. Die übrigen Evangelisten wissen nichts vom Logos. Und nun soll diese wichtige Lehre erst dann ins Christenthum aufgenommen worden seyn, als man anfing, dieses Dogma ohne Grund zu bestreiten?

Welche Veranlassung konnten denn die Juden und Heiden haben, die Logoslehre zu bekämpfen, ehe sie allgemein von den Christen war angenommen worden? Dennoch soll unser Evangelium, von welchem erst gesagt wird, daß es die Logoslehre in die Christusreligion eingeführt habe, gegen die Behauptungen der Heiden und Juden geschrieben seyn. Wie konnte der Evangelist Behauptungen bestreiten wollen, welche vor dem Daseyn des Evangeliums nicht vorhanden waren? Es scheint hierin ein offenbarer Widerspruch zu liegen.

Die Beweisstellen, welche Br. aus Justin und Origenes [1]) beibringt, scheinen ganz mit Unrecht solche genannt zu werden. Es folgt daraus nemlich weiter nichts, als daß im zweiten Jahrhundert mancherlei, zum Theil sehr einfältige und meistens einseitige, Einwendungen gegen das Dogma von Christi höherer Natur und Gottheit gemacht wurden. Aber diese Einwendungen, wenn sie auch nicht schriftlich verbreitet wurden, waren früher als im zweiten Jahrhundert vorhanden, welches schon aus der Widerspenstigkeit der Juden, die Messiaslehre anzunehmen, nothwendig hervorgeht. Im Evangelium des Johannes finden sich aber keine Spuren einer solchen speciellen Polemik, wie sie Br. zu finden glaubt. Man braucht nicht blos nicht zu jenen Einwendungen des zweiten Jahrhunderts seine Zuflucht zu nehmen; sondern man darf es nicht, da man dadurch den sonderbarsten Anachronismus begehen und die Wirkung zur Ursache machen würde.

---

a) Just. M. dial. c. Tryph. p. 267. 274. 292. Orig. contr. Cels. II. 30. 31.

Womit will man beweisen, daß Joh. 10, 34 ff. so sehr wichtig gewesen seyn müsse für Justin [1] (Prob. p. 126.), daß sogar aus dessen Stillschweigen und Nichtbeachtung derselben hervorgehe, er habe das Evangelium des Johannes nicht gekannt? Justin würde sich nur schlecht auf die Widerlegung seines Gegners verstanden haben, wenn er eine solche Stelle dazu hätte anwenden wollen, um, worauf es hier ankam, zu beweisen, daß es außer dem Weltschöpfer noch einen Gott gebe, der vor dem Anfange der Zeit schon da gewesen und nachher Mensch geworden sey [2]. Denn entweder würde aus der Stelle nur folgen, daß der Name Θεοὶ auch Menschen gegeben würde, oder daß auch außer Christus noch viele andere Menschen Θεοὶ heißen und genannt werden könnten.

Zum Beweise, daß das Evangelium Johannis gegen Irrthümer des zweiten Jahrhunderts wäre geschrieben worden, wäre vor allen Dingen erforderlich, daß es außer Zweifel gesetzt würde, die Logoslehre der Christen habe im ersten und im Anfange des zweiten Jahrhunderts blos als mündliche Lehre existirt. Diesen Beweis ist Dr. Br. schuldig geblieben und er hat dadurch seiner ganzen Demonstration der spätern Entstehung unseres Evangeliums die Kraft genommen. Die bloße Behauptung: „das Evangelium ist gegen jene Irrthümer geschrieben!„ darf nicht statt des Beweises gelten.

---

1) Dial. cum Tryph. p. 269. (cap. 50).

2) Cap. 48. dial. c. Tr.

Alle von Dr. Br. für seine Meinung angeführten Stellen des Evangeliums, stimmen sehr gut mit den Lehren des apostolischen Zeitalters überein [1]). Warum Johannes sein Evangelium gerade so und nicht anders schrieb, warum er gerade so von Jesu redete, warum er eben auf diese Art sein Evangelium eröffnete und nicht mit der Geschichte der Geburt Jesu; davon haben wir schon vorher geredet. Daß Johannes aber absichtlich sich gehütet habe, von Jesu menschlicher Natur und seinen menschlichen Verhältnissen etwas zu sagen, ist eine Behauptung, die von dem Evangelium selbst widerlegt wird. Wie wäre nemlich dann der Evangelist dazu gekommen, von Jesu Eltern, Brüdern und Verwandten zu reden, welches er sehr leicht hätte vermeiden können, wenn ihm so sehr daran gelegen hätte, und es ihm doch einmal nicht um Wahrheit, sondern um die Erreichung seiner Absicht zu thun war? Man s. Joh. 1, 46. 2, 1—5. 12. 6, 42. 7, 3—10. 19, 25—27.

Wir können daher auch das nicht zugeben, daß der Verfasser des Evangeliums durch seine Christologie, die spätere Entstehung desselben sollte verrathen haben; sondern halten sie für dem apostolischen Zeitalter angemessen, dagegen die gegen sie erhobenen Zweifel für unbegründete Behauptungen. Von der Sache selbst ist schon im Vorhergehenden ausführlicher gehandelt.

4. Bei der Erklärung einzelner Stellen des

---

1) K. 1, 47. 49. 2, 4. 11. 24 ff. 4. 16—19. 6, 70. 7, 30. 44. 46. 10, 17. 18. 11, 4. 12, 45. 13, 1. 3. 19. 27. 14, 7—9. 29. 16, 4.

Evangeliums, geht Br. von dem an sich allerdings richtigen Grundsatze aus, daß ein (polemischer) Schriftsteller, am besten verstanden werde aus den Einwendungen, welche er zu widerlegen sucht. Aber es dürfte doch wohl eine gar zu unvorsichtige Behauptung genannt werden, daß das Evangelium insbesondere gegen die Einwürfe und Beschuldigungen, welche von dem Trypho des Justin und dem Celsus des Origenes gemacht wurden, soll geschrieben worden seyn. Höchstwahrscheinlich kannten und berücksichtigten Celsus und Justin unser Evangelium [1]), und man sollte ohne die bündigsten Beweise, das Verhältniß geradezu umkehren dürfen? Weder der scheinbare, noch der wirkliche Zusammenhang, in welchem einige Einwendungen des Celsus und Trypho mit dem Evangelium des Johannes stehen, darf als ein hinreichender Grund der Behauptung, dieses sey gegen jene geschrieben, angesehen werden. Wer sieht nicht, daß ein solcher Zusammenhang, im Verein mit der Geschichte, gegen jene Behauptung streitet? Ueberhaupt scheint uns die Anwendung, welche Br. von den Aeußerungen und Behauptungen des Trypho und Celsus macht, die willkührlichste Behandlung der Geschichte zu verrathen und zu den unhaltbarsten Sätzen der „Probabilia“ zu gehören. Wir wollen sie näher beleuchten.

1. „Trypho erklärt bei Justin [2]), der Messias erkenne sich erst selbst durch die Salbung des Elias,

---

1) S. oben unter Justin und Celsus.

2) Dialog. cum Tryph. p. 226.

und erhalte durch dieſe erſt ſeine Macht und die allgemeine Anerkennung. Dieſe Meinung ſcheint neu zu ſeyn, denn in den erſten drei Evangelien wird nur im Allgemeinen mitgetheilt, daß Elias vor dem Meſſias zurückkehren werde, und daß der Täufer dieſer Elias geweſen ſey. Der Verfaſſer des vierten Evangeliums nahm auf dieſe Meinung Rückſicht (K. 1, 31.), um dem Einwurfe zu begegnen, daß der Täufer, wenn er der Elias geweſen ſey, auch den Sohn Gottes in Jeſu hätte erkennen müſſen."

Dieſe ganze Deutung, der man das Geſuchte und Gezwungene eben ſo ſehr anſieht, als das durchaus Ungeſchichtliche, beruht auf der unerweislichen Vorausſetzung, daß jene Stelle des Johannes ſich blos aus einer ſolchen Einwendung, von der wir weiter nichts aus der Geſchichte erfahren, erklären laſſe. Aber warum muß denn jene Aeußerung des Täufers eine polemiſche Tendenz haben? Er erklärt ſich ganz einfach K. 1, 31. κἀγὼ οὐκ ἤδειν αὐτόν, erſt jetzt habe er ganz die hohe Beſtimmung und Würde Jeſu als Chriſtus erkannt. Matth. 3, 13. Mark. 1, 7. Luk. 3, 16. laſſen keinen billigen Zweifel übrig, daß Jeſus dem Täufer perſönlich bekannt war. Es kann alſo nur von dem Erkennen des Berufs Jeſu Chriſti die Rede ſeyn und dafür ſpricht auch das Wort des Täufers K. 1, 31—34., das er als begeiſterter Seher redete. Er erkennt es nicht blos, nein, er ſieht es, dieſer ſey der Meſſias. Es iſt alſo keine Rede ohne Veranlaſſung, die wir hier leſen, wenn man anders nicht die Sache ſelbſt für unbedeutend, und alſo auch die Aeußerung über dieſelbe für grundlos, erklären will. Man würde durch das

Hineintragen jener polemischen Absicht in den Ausspruch des Täufers, nur einen argen Anachronismus begehen. Dasselbe gilt von der Aeußerung des Täufers über Christi Präexistenz (K. 1, 27. 30.), und über die von Gott mitzutheilende höhere Weihe (K. 3, 27.) [1]). Die Behauptung also, daß der Evangelist absichtlich wieder dem Zeugnisse des Täufers entziehe (K. 5, 33 ff.), was er demselben erst zugestanden habe (K. 1, 27 ff.), fällt hier von selbst weg. Denn er stellt das Zeugniß des Täufers nicht so auf, als wäre Jesus dadurch erst Christus geworden; sondern als eine Bestätigung dessen, was er (der Evangelist) vorher von Jesu höherer Natur gesagt habe. K. 5, 33 ff. haben wir Jesu eigene Worte über das Zeugniß des Johannes, welche aber nur dazu dienen, um Jesu Verhältniß zum Vater näher zu bestimmen. „Nicht von Menschen, sondern von Gott, war das höhere Ansehen, die höhere Würde, mit der Jesus auftrat, abzuleiten". In jenem Ausspruche des Täufers, und in diesen Worten Jesu findet sich wahrlich nichts, das nicht auf jenes Zeitalter passen sollte, wo die Juden durch ihren Unglauben solche Reden veranlassen mußten.

2. „Trypho wendet ein, daß die Propheten wohl von dem Leiden des Messias (Jesaias 53.) gesprochen hätten, aber nicht von dem Kreuzestode desselben [2]). Der Evangelist, als sey ihm dieser Einwurf bekannt ge-

---

1) K. 3, 31 ff. sind, wie oben bemerkt worden ist, Worte des Evangelisten, und gehören also nicht hierher.

2) Justin. M. dial. cum Tryph. p. 249.

weſen, ſtellt den Kreuzestod als durch die eherne Schlange angedeutet dar". Joh. 3, 14. Vergl. 12, 32 f.

Aber wer weiß es denn nicht, daß den Juden und Griechen ſchon zu der Apoſtel Zeit, der Kreuzestod Jeſu anſtößig war? 1 Cor. 1, 18. 23. Warum müſſen wir denn erſt die Zweifel und Einwürfe des zweiten Jahrhunderts anhören? Oder ſollte man die Unächtheit des Briefes an die Epheſer etwa daraus beweiſen können, daß in demſelben Geſpräche des Juſtinus (p. 102), eine Stelle vorkommt, wo er ſeinen Gegner mit denſelben Worten widerlegt, die wir bei Paulus (Epheſ. 4, 8.) finden? Heißt das beweiſen?

3. „Die Juden glaubten, als Nachkommen Abrahams, die Wohlthaten des Meſſias zu erhalten [1]); und bei Johannes (K. 8, 33 f.) rühmen ſie ſich ebenfalls ihrer Herkunft und werden deswegen ſehr von Jeſu getadelt (v. 42. 44.)."

Wo liegt denn hier die Nothwendigkeit, daß in dieſer Stelle des Johannes Meinungen des zweiten Jahrhunderts berückſichtigt ſeyn müſſen? Entſtand etwa der Stolz der Juden auf ihre Abſtammung von Abraham erſt im zweiten Jahrhundert? War es ſo etwas ganz Ungewöhnliches zu Chriſti und der Apoſtel Zeit, daß man ſich hier über die Rüge deſſelben verwundern müßte? Aber faſt mehr als alles andere fällt die Behauptung auf, daß der Erbfehler der Juden, ihr Partikularismus, hier als eine dem zweiten Jahrhundert angehörende Meinung, widerlegt ſeyn ſoll, indem

1) Just. M. dial. c. Tryph. p. 262. 355.

der Logos als das Licht der Welt, d. i. aller Menschen dargestellt (K. 1, 4. 5. 9. 10. 3, 19. 8, 12. 9, 5. 12, 46.), und der Glaube nicht die Beschneidung, als das Mittel, wodurch man Gott gefallen könne, aufgeführt wird! (1, 12, 13. vergl. 3, 6.) Dann muß wahrhaftig das ganze Christenthum später entstanden seyn, denn das, was hier als polemisches Produkt des zweiten Jahrhunderts angegeben wird, ist die einzig wesentliche Grundlage desselben.

4. „Gegen die Behauptung des Celsus [1]), daß es ein Widerspruch sey, nur einen Gott verehren zu wollen, und doch Christo göttliche Verehrung zu beweisen, lehrt unser Evangelist die göttliche Würde des Logos."

Also die ganze Lehre vom Logos hatte eine polemische Tendenz? Wenn, nach Br's. Behauptung, die drei ersten Evangelien nichts wissen von der göttlichen Natur in Christo, wenn ferner diese Lehre erst durch den Einfluß der griechischen Philosophie auf das Christenthum, in dieses eingeführt wurde (Prob. p. 84), wenn aber dennoch nicht bewiesen werden kann, daß die Lehre vom Logos blos durch Tradition fortgepflanzt worden, und im Christenthum zu Ansehen gelangt sey, und eben so wenig ohne eine apostolische Auctorität zu dem Grade von Wichtigkeit gelangen konnte, den sie schon im Anfange des zweiten Jahrhunderts hatte; wo nimmt man denn die Gründe her zu dem Beweise, daß die einzige Schrift des christlichen Alterthums über diese Hauptlehre der christlichen Dogmatik, nicht den gering-

1) Orig. contr. Cels. VIII. 12.

sen Antheil an der Begründung dieses Glaubens habe, sondern nur als eine polemische, höchst unsichere, Stütze eines, durch keine christliche Urkunde gerechtfertigten, Dogmas da stehe? Wie höchst unwahrscheinlich ist es, daß eine Lehre, welche von Celsus „hauptsächlich“ (p. 126 Prob.) bestritten wurde, ohne apostolisches Ansehen gewesen seyn sollte, zumal da Celsus selbst erklärt, die christlichen Urkunden gäben ihm Stoff genug für seinen Zweck! Nimmt man nun hinzu, daß es aus den Einwürfen des Celsus selbst mit großer Wahrscheinlichkeit hervorgeht, daß er das Evangelium des Johannes gekannt habe; wer mag es dann noch bezweifeln, daß die Christologie des Johannes nicht aus den Einwürfen erwachsen sey, welche Celsus gegen die christliche Lehre zusammenstellte?

5. Der Zweifel des Celsus [1]), daß Jesus, der in seinen niedrigen Verhältnissen sich dennoch einen König genannt habe, nicht der Messias seyn könne, den die Propheten als groß, mächtig und als König der Welt verkünden, soll von Johannes berücksichtigt werden K. 6, 15. 18, 33—37. 39. 19, 14. 15. Auch diese Behauptung ist ohne allen Grund. Es ließen sich noch andere Absichten in die angeführten Stellen des Evangeliums hineintragen, aber jene bestimmte polemische Tendenz können wir nicht darin finden. Eher könnte man das entgegengesetzte Verhältniß annehmen, nemlich daß Johannes dem Celsus Stoff gegeben habe für seine Behauptungen. Wo hat der Evangelist auch mit einer Sylbe der Meinung von Christi niederer äußerer Lage

1) Orig. contr. Cels. I. 61. II. 29.

widersprochen? Christus redete von innerer Hoheit, von einer geistigen Herrschaft (K. 18, 37.), und dieses hätte den Einwürfen, welche von dem Mangel an äußerem Glanze hergenommen waren, entgegengesetzt seyn sollen? Und wer vermag in dem Spott des Pilatus (K. 19, 14. 15.) über den König der Juden, eine ernsthafte Apologie der Hoheit Christi zu finden? Warum ist denn Matth. 27, 11. 29. 37. Luk. 23, 3. 38. Mark. 15, 2. 9. 12. 18. 26. 32. nicht eben dieselbe Absicht vorhanden?

6. „Christus habe, heißt es ferner bei Celsus a), einen gewöhnlichen menschlichen Körper gehabt, und habe menschliches Blut vergossen bei seinem Tode; beides könne nicht mit der göttlichen Natur vereint seyn. Dieser Einwurf stimmt mit dem Doketismus überein. Dagegen giebt der Evangelist von dem wahren Tode Christi Nachricht K. 19, 31—37.“

Gesetzt, aber nicht zugegeben, daß der Evangelist schon auf die Doketen hätte Rücksicht nehmen können, so würde doch wahrlich in dieser Stelle mit Unrecht eine solche Polemik gesucht werden. Der Evangelist spricht nicht gegen Doketen, sondern gegen den Unglauben, der vielleicht schon damals vorhanden war, und noch künftig entstehen konnte (v. 35.), und fügt daher die feierliche Versicherung, mehr zur Bestätigung der Aussprüche und Weissagungen des A. T. hinzu, als um seine Leser von dem wahren Tode Jesu zu überzeugen.

7. „Was Celsus gegen die Wahrheit der Erzäh-

a) Orig. contr. Cels. I. 69 sq.

lung von der Auferstehung, aus der Hülflosigkeit Jesu im Leben und aus dem Mangel an zuverlässigen Zeugen, vorbringt [1]), wird von dem Evangelisten dadurch widerlegt, daß er daran erinnert, Jesus habe immer nur unbestimmt und dunkel die Auferstehung vorhergesagt (K. 2, 19—22.). Die Jünger hätten sich daher nicht durch falsche Erwartungen täuschen können, und die Auferstehung wäre nicht blos durch Maria und Magdalena, sondern auch durch Petrus und Johannes bezeugt worden (K. 20, 1—8.) und ebenfalls durch die Wiedererscheinung Jesu unter seinen Jüngern (K. 20, 19. 20.), so wie durch die Hebung der Zweifel des Thomas."

Vom Widerlegen ist doch in diesen Stellen des Evangeliums auch nicht die Spur, sondern Dr. Br. legt dem Evangelisten ohne Bedenken diese Absicht unter. Es ist aber in der That nicht hinreichend, daß man zeige, die Aussprüche des Johannes können zur Widerlegung der Behauptungen des Celsus dienen; sondern es hätte bewiesen werden müssen, daß der Evangelist ausdrücklich gegen Celsus geschrieben habe. Wo der Kritiker sich solche Verwechselungen erlaubt, wie wir sie hier bei Br. finden, giebt er im Grunde alle Kritik auf. Alles, was uns Johannes über die Auferstehung berichtet, ist durchaus historisch, ohne die geringste Polemik. Welches Recht hat denn der Kritiker, eine rein historische Darstellung zur polemisirenden, willkührlich modificirten, Geschichte zu machen? Und wenn Johannes dieser Unkritik unterworfen seyn soll, warum sollen es denn nicht auch die übrigen Evange-

1) Orig. contr. Cels. II. 55.

lassen, die im Wesentlichen ganz mit Johannes in der Erzählung von der Auferstehung zusammenstimmen? Wie stände es dann um die Glaubwürdigkeit unserer heiligen Urkunden, wenn eine solche Behandlung ihrer Geschichte gestattet werden sollte?

8. „Johannes wollte gegen den Einwurf des Celsus, daß Jesus von den Juden des Verbrechens überführt, verurtheilt und des Todes würdig gefunden worden sey [a]), darthun, daß Jesus ganz unschuldig sey verfolgt und getödtet worden."

Wir können nicht läugnen, daß es einen höchst unangenehmen Eindruck auf uns machte, solche und ähnliche Behauptungen aufgestellt zu sehen, und daß wir zweifelhaft waren, ob sie der Widerlegung verdienten.

Wer kann auch nur einen Schatten von Wahrscheinlichkeit darin finden, daß alles, was Johannes von Jesu Unschuld sagt und andeutet, gegen einen Antichristianer, ohne innere Wahrheit, sey aufgestellt worden? Daß die Juden ohne Grund Jesum zu tödten suchten (K. 5, 16.), blos weil er am Sabbath Kranke heilte (K. 7, 22. 23. 9.), weil er sich Gottes Sohn nannte (K. 5, 18 ff. 8, 58 f. 10, 31—39.), weil er viele Anhänger bekam (K. 7, 31. 32. 40. u. a.), und dadurch dem Synedrium verhaßt wurde (K. 11, 47—53.); daß aber die Juden ihn dennoch keines Irrthums und keiner Sünde zeihen konnten (K. 8, 46 ff.), daß Jesus solche Werke nicht habe thun können ohne Gott zu gefallen und Gottes Beistand zu genießen (K. 9, 16. 17. 30. 31. 33.), daß der thätige

a) Orig. contr. Cels. II. 9.

Statthalter Jesu Unschuld erkannt und ihn von der Todesstrafe zu befreien gesucht habe (K. 18. 19.), daß er aber, als er dies nicht vermochte, eine zweideutige Inschrift an das Kreuz habe schlagen lassen (K. 19, 19—22.) und dadurch, zum Verdruß den Juden, gewissermaßen ein verstecktes Zeugniß von Jesu ablegte, — dieses alles, das wesentlich zur Geschichte Christi gehört, wäre von dem Verfasser des vierten Evangeliums absichtlich erfunden und willkührlich zusammengestellt, um den Celsus zu bestreiten?! Johannes sollte den Umstand, daß die Vornehmern unter den Juden, nicht das Volk, gegen Jesum aufgebracht waren, bewirkten und Jesu Tod einer gewissen Partei zuschreiben, blos um die Behauptung des Celsus zu widerlegen: Jesus habe deswegen den Tod leiden müssen, weil er es nicht verstanden habe, sich Glauben zu verschaffen, nicht einmal bei seinen Schülern [1])? — Wir können uns nicht enthalten, diese Bemerkungen und Zweifel des Hr. Kr. für eben so viele übel berechnete Streiche des Scharfsinns gegen den Schild der Wahrheit zu erklären, und sind der Meinung, daß die Sache dieses selbst darthut.

Nicht besser sieht es mit der folgenden Bemerkung. Wenn behauptet wird (Prob. p. 137. sq.), daß alles, was Johannes von Jesu Verhältniß zu seinen Feinden und dem oft vereitelten Plane dieser, ihn zu fassen (K. 8, 20. 59. 10, 39. 11, 54. 7, 8. 32. 44—46.), von Jesu öffentlichem Auftreten zu Jerusalem und im Tempel (K. 7, 25. 26. 18, 20. 21.), von seiner freiwilligen Auslieferung an seine Feinde

1) Orig. c. Cels. II. 59.

(K. 10, 15—18. 12, 24. 28. 13, 1. 17, 10. 11.), von seinem Entschlusse, für die Menschen zu sterben (K. 12, 1—7.), von dem Ruhm, den er durch diesen Tod erwarb (K. 17, 23. 13, 3. 31 f. 17.), sagt und lehrt, daß alles dieses blos zur Widerlegung des vom Celsus ausgesprochenen Einwurfes: „Jesus habe aus Furcht vor den Juden geheime Schlupfwinkel gesucht, und sey auf der Flucht schmählich ergriffen worden“ [1]), sey gesagt worden; so ist uns nicht blos grundlos und unwahrscheinlich, sondern es ist offenbar unrichtig. Denn erstlich sieht man nicht ein, warum denn nicht dasselbe von den übrigen Evangelien gesagt werden könne und gelten müsse [2]); dann aber leidet es keinem Zweifel, daß jene Voraussetzungen geradezu mit dem Evangelium des Johannes streiten. Warum nämlich ließ der Evangelist, der doch so geschickt seinen polemischen antidocetischen Zweck unter einer friedfertigen Maske zu verbergen wußte, warum ließ er nicht solche Aussprüche und Erzählungen lieber ganz weg, die dem Celsus Stoff zu Vorwürfen geben konnten (K. 8, 59. 10, 39. 11, 54.)? Das hieße doch, seinem eigenen Plane auf eine sehr einfältige Weise entgegen arbeiten.

9. „Aus der Verläugnung des Petrus und aus dem Verrath des Judas, folgert Celsus, daß Jesus seinen Jüngern keine Liebe einzuflößen verstanden, und wenn gleich Jesus selbst vorhergesagt habe, so wäre

1) Orig. c. Cels. II. 9.

2) Man s. Matth. 14, 13. 15, 21. Mark. 7, 24. Luk. 21, 37. Matth. 17, 22. 26, 2. Mark. 10, 32 f. Luk. 18, 31.

es doch schicklich geschehen, wenn seine Jünger ihn wie einen Gott verehrt hätten [1]). Der Evangelist nimmt die Jünger dagegen in Schutz, indem er erklärt, daß sie Jesum für Gottes Sohn hielten (K. 2, 11. 6, 68. 69.), daß der Verrath des Judas Jesu längst sey bekannt gewesen (K. 6, 64. 70. 71. 13, 10. 21 ff.), aber mit dem Plane Jesu und den Weissagungen des A. B. übereingestimmt habe (K. 13, 18.) und vom Satan sey eingegeben worden (v. 27.).

Auf diese Art wäre dann eigentlich das Wesen des Christenthums aus der Polemik gegen den Celsus entstanden! Oder welches Recht haben wir, das Hauptdogma desselben: Jesus ist Christus, der Sohn Gottes! noch vertheidigen und festhalten zu wollen, da es aus einer polemischen Quelle, und einer ganz unbekannten dazu, geflossen seyn soll? Hatte Johannes eine polemische Absicht, dann haben auch Matthäus (K. 26, 21 ff.), Markus (K. 14, 18 ff.), und Lukas (K. 22, 21 ff.) eine solche gehabt. Denn es ist eben so viel Grund vorhanden, dies anzunehmen, als dem Johannes in den klarsten, einfachsten historischen Darstellungen polemische Absichten unterzuschieben, das heißt: gar keiner.

Aber noch mehr, „der Verfasser des vierten Evangeliums vertheidigt auch den Petrus gegen Celsus" (Prob. p. 129 aq.). Wenn auch die Christen an der Schwäche des verläugnenden Petrus Anstoß genommen hätten, so hätte doch der Evangelist den Petrus sehr schlecht vertheidigt, wenn dies durch die Aufdeckung alles dessen, was er Tadelnswerthes von ihm wußte,

1) Orig. contr. Cels. II. 12. 13.

hätte geschehen sollen. Er schien dadurch diejenigen sich den Gegnern mehr Stoff zum Tadel zu geben. Wie kam er dazu, dies zu erzählen, was dem Petrus keineswegs zur Ehre gereichen konnte, ohne daß er auch nur entfernt daran zu denken scheint, ihn zu entschuldigen? Die übrigen Evangelisten lassen den Petrus, mit bittern Thränen in der Einsamkeit sein Unrecht, das er durch die Verläugnung begangen hatte, beweinen. Johannes übergeht diesen Umstand ganz, der doch das Gefühl des Unwillens gegen Petrus hätte vermindern müssen. Durch diese Darstellung, die nicht im mindesten auf Entschuldigung berechnet scheint, den Mangel an fester Entschlossenheit des Petrus noch mehr hervorgehoben zu werden, da er vorher so manche Betheurung seiner Anhänglichkeit (K. 6, 68 f. 13, 9.) an Jesu, und seiner aufopfernden Liebe für ihn (K. 13, 26.) gegeben hatte. Es erscheint uns darin ein leidenschaftliches Gemüth, das jeder leicht mehr nach dem Leben gezeichnet, als zum Behuf einer erdichteten Apologie dargestellt finden wird. V. 24. 25 ff. enthält nicht sowohl eine Apologie, als vielmehr eine Warnung. Diese Worte sprechen eine versteckte Erinnerung an die dreimalige Verläugnung aus; aber auf diese Weise machte Jesus den Petrus aufmerksam auf die Heftigkeit des Gefühls, die ihn im Augenblicke des affektvollen Aufwallens alle Hindernisse vergessen machte, und zu Aeußerungen hinriß, denen er nachher, wenn wirklich der entscheidende Augenblick der Prüfung da, aber die affektvolle Stimmung vorüber war, nicht genügen konnte. So war es vorhin gewesen. Petrus wollte in den Tod mit Jesu gehen, und schon bei dem

ersten Anschein von Gefahr trat er zurück. Daher er immer ihn Jesus so bedeutsam an das ganze Gewicht des Wortes „liebst du mich?“ — welches Petrus gleich bereit ist mit „ja“ zu beantworten, durch wie derholte Fragen, in denen eine Mahnung an das Vergangene, und eine Hindeutung auf das Künftige lag. Die Zukunft hielt Ungemach und Leid bereit, Alter, Hülflosigkeit, leidenvolles Ende standen bevor (v. 18.). Das alles geduldig und standhaft zu ertragen, dazu wurde eine recht innige, starke, aufopfernde Liebe erfordert.

In dem ἀκολούθει μοι (v. 19.) können wir den Sinn nicht finden, welchen Dr. Br. darin entdeckt haben will. Man scheint von jeher diesen Worten viel zu hohe Wichtigkeit beigelegt zu haben. Der ganze Zusammenhang, das ἐπιστρέφει des Petrus, die Bedeutung des ἀκολουθοῦντα (v. 20.), die Erklärung des Evangelisten (v. 23.), alles scheint darauf hinzudeuten, daß hier von keinem künftigen und uneigentlichen ἀκολουθεῖν, sondern von einem gegenwärtigen und eigentlichen die Rede war [1]).

10. Celsus macht es den Aposteln zum Vorwurf, daß sie in so niedrigem Stande lebten und eines so schmählichen Todes starben, daß sie ungelehrt waren und sich ein Ansehen anmaßten [2]). „Auch diesen Vorwurf sucht der Evangelist zu heben, indem er Jesum die Apostel betrachten läßt als von Gott ihm gegeben

1) Schon Chrysostomus, Theophylakt und Euthymius sind für diese Meinung.

2) Orig. contr. Cels. I. 62. 63.

(K. 10, 5. 7.), als ihm zum Ruhme berufen (K. 17, 10.), als von ihm gesandt, wie er es von Gott sey (K. 17, 18.), als mit ihm und Gott vereint und zur Seligkeit bestimmt (K. 17, 21—26.), nicht als Diener, sondern als Freunde (K. 15, 15.) zum Apostelamt berufen (K. 15, 16. 19.), als glaubwürdige Zeugen seiner Thaten (K. 15, 27.), als von der Welt verstoßen, aber von Gott geliebt (K. 15, 20. 16, 27.), als durch den heiligen Geist zum Apostelamt Einzuweihende (K. 14, 17. 23. 26. 16, 13—15.) und als mit dem höchsten Ansehen Begabte (K. 13, 20.)".

Dieses also soll alles der Evangelist zu einem polemischen Zwecke von den Aposteln gesagt haben? Entweder folgt daraus, daß überhaupt der höhere Beruf der Apostel wegfällt, oder daß er aufgehoben wird in so fern er mit den Berichten der übrigen Evangelisten streitet. Wäre jenes, dann müßte auch der Bericht der drei ersten Evangelisten polemisch, und also unzuverlässig, seyn (Matth. 18, 18 ff. Apgsch. 1, 6.), denn der innere Grund dafür ist in beiden Fällen gleich. Wäre aber dieses, dann müßte doch überhaupt in der Bestimmung des Apostelamtes, zwischen Johannes und den übrigen Evangelisten ein Streit stattfinden, welches auch nicht der Fall ist. Denn hier und dort sehen wir sie unter höherem Einfluß wirken und durch diesen geweiht zu dem heiligen Beruf für das Evangelium. Daß in den ersten Evangelien mehr die Rede ist von den eigentlichen Lebensverhältnissen der Apostel, als in dem Evangelium des Johannes, läßt sich sehr wohl aus dem Plan und Zweck derselben erklären. Aber welche auffallende Widersprüche, welche unbiblische und unge-

schichtliche Schlüsse würden daraus folgen, wenn der höhere Beruf der Apostel einen rein polemischen Grund hätte!

Der Vorwurf, welchen Celsus von dem schmachvollen Tode der Apostel hernahm, soll von dem Evangelisten K. 21, 19. berücksichtigt seyn. Aber wenn in diesen Worten ein polemischer Zweck zu Grunde liegt, so hat man auch das Recht, in andern Stellen des N. Test., wo die Apostel, besonders Paulus, ihr Amt, ihr Wirken, Leiden und Sterben zur Ehre Gottes rechnen, polemische Absichten anzunehmen. Zu welchen sonderbaren Folgerungen müßte das führen!

Die Erklärung von K. 13, 33 — 38. scheint uns durchaus nicht zu billigen. V. 33. ist sonderbar erklärt: „ich gehe nach meinem Tode zum Himmel, zu Gott, zum Vater, dahin werden die Juden niemals kommen können, wie ich ihnen gesagt habe, euch aber sage ich: jetzt (ἄρτι) könnt ihr mir nicht folgen, aber das wird späterhin geschehen". Es kommt hier blos darauf an, ob das Wörtchen ἄρτι mit λέγω, oder mit ἐλθεῖν verbunden werden muß. Die letzte Construktionsweise läßt sich nicht rechtfertigen, da offenbar εἶπον und ἄρτι λέγω sich entgegengesetzt sind. Man braucht sich nicht auf v. 36. zu berufen, um bei ἐλθεῖν noch das νῦν unter zu verstehen. Dieses liegt schon in dem Gedanken selbst, und nur als Petrus mit Fragen in Jesus dringt, da die Jünger ihn hier überhaupt nicht gleich verstanden, fügt er das νῦν und ὕστερον, als die Gegensätze bezeichnend, hinzu. Dennoch geht es aus der Antwort des Petrus nicht hervor, daß er ihn verstanden und nicht vielmehr an ein ganz

anderes ἀκολουθεῖν gedacht habe. In Gefahren mit Jesu zu gehen, sein Leben für ihn zu wagen, das beschäftigte die Vorstellung des Petrus. Es würde daher gezwungen und ungrammatisch seyn, jener Wortfügung zu folgen. Dagegen ist der Sinn und die Verbindung der Worte ganz leicht und einfach, wenn man die gewöhnliche Construktion beibehält und ἄρτι mit λέγω verbindet. Da steht das ἄρτι λέγω ὑμῖν dem ἔπον Ἰουδαίοις entgegen: „was ich damals (K. 7, 34. 8, 21. 22.) den Juden sagte, das sage ich jetzt euch". Der ausgesprochene Entschluß des Petrus (K. 18, 37.) darf nicht angesehen werden für einen Beweis, daß er Jesu Wort wirklich verstanden habe. Die Frage: ὅπου ὑπάγεις? streitet schon dagegen. Dieselbe Hastigkeit, die ihn K. 21, 7. aus dem Schiffe ins Wasser treibt, damit er desto früher zu seinem Meister gelangen möge, läßt ihn auch diese Worte ohne langes Bedenken sprechen. Wie in dem Ausspruche ὅπου ὑπάγω etc. v. 36. eine Hindeutung auf die spätere Lehre, nach welcher die Seelen der Martyrer nicht durch einen Mittelzustand, sondern unmittelbar zu Gott gelangen sollten [1]), liegen könne, ist uns völlig unbegreiflich. Der Ausdruck ὑπάγω in der Bedeutung von sterben, ist gar zu gewöhnlich, als daß man darin etwas Besonderes finden könnte. Viel eher könnte es scheinen,

---

1) Clem. Rom. ep. ad Corinth. I. §. 5. Orac. Sibyll. II. Iren. adv. haer. IV. 33. ist unbestimmt und die Erklärung von der unmittelbaren Gelangung der Seelen der Martyrer zu Gott streitet gegen V. 31.

daß Luk. 22, 43. und vielleicht auch Phillips. 1, 23. für jene Meinung angeführt werden dürften.

Unrichtig werden auch die Worte K. 19, 32 f. κἀγὼ ἐὰν ὑψωθῶ u. s. w. erklärt. Wer könnte πάντας ἑλκύσω πρὸς ἐμαυτόν von dem Martyrtode der Apostel verstehen? Es läge ja überdies eine historische Unwahrheit in dieser Deutung, da nicht einmal alle Apostel als Martyrer, viel weniger den Kreuzestod, starben.

Aber auch gegen diesen Tadel soll sich der Evangelist verwahrt haben, indem er von dem allgemeinen Martyrtode den Johannes ausnahm (K. 21, 20—23.). Da wir schon darauf aufmerksam gemacht haben, daß das ἀκολουθεῖν nicht uneigentlich verstanden werden darf, so gilt auch jene Ausnahme nicht als wirklich vorhanden. V. 23. enthält die Berichtigung eines aus den Worten Jesu entstandenen Irrthums durch Johannes selbst. Allerdings wird hier der Tradition widersprochen, daß Johannes nie sterben werde, und es liegt in v. 23. überhaupt ein Tadel gegen diejenigen, welche zu viel in Jesu Worte hineinlegten und dadurch Unwahrheiten in Umlauf brachten. „Jesus — heißt es — habe nicht gemeint, daß dieser Jünger nicht sterben solle, sondern seine einfachen Worte: wenn ich wünsche, daß er hier verweile, bis ich wiederkehre, was kümmert es dich? seyen mißverstanden worden, und hätten Veranlassung gegeben zu der Sage, daß Johannes nicht sterben werde". Dieser Sage zu widersprechen, konnte Johannes, der sehr wohl Jesu Worte verstanden hatte, um so eher sich berufen finden, [illegible] sein sicher eintretender, und vielleicht schon merklich herannahender, Tod,

diejenigen, welche vom Gegentheil überzeugt seyn zu können glaubten, in ihrem Vertrauen auf die Wahrheit der Verheißungen Jesu hätte erschüttern können.

Sollte im Evangelium des Johannes nur deswegen von dem freiwilligen Opfertode Jesu die Rede seyn (K. 10, 10—18.), damit der, nicht einmal auf diese Stelle passende, Einwurf des Celsus: Jesus habe thörichterweise den Tod gesucht [1]), gehoben würde? Ist denn das eine Lehre der polemischen Dogmatik? Wenn sie das bei Johannes ist, warum nicht bei den übrigen Evangelisten? Matth. 20, 28. 26, 28. Mark. 10, 45. 14, 24. Luk. 22, 19 f.

Wir haben schon oben gezeigt, daß Celsus den Stoff zu seinem Spott darüber, daß Jesus den Durst nicht ertrug [2]), aus dem Evangelium Johannis geschöpft habe. Hier (Prob. p. 145.) wird nun die Sache umgekehrt, und ohne den mindesten Beweis angenommen, Joh. 21, 28. sey zur Widerlegung des Celsus auf eine Weissagung zurückgeführt worden. In den Worten selbst liegt keine Polemik, und da wir wenigstens nicht wissen von einer Tradition, aus welcher Celsus schöpfen konnte, wohl aber Grund haben, zu glauben, daß er aus dem Ev. Joh. diese Nachricht hernahm, indem er am meisten aus den Urkunden des Christenthums hervorsuchte, so scheint uns jene Meinung völlig grundlos zu seyn.

Der Ausruf Jesu: ἠλί! ἠλί! λαμὰ σαβαχθανί! Matth. 27, 46. Mark. 15, 34., soll von Johannes

1) Orig. contr. Cels. II. 17.
2) Orig. contr. Cels. II. 37.

deswegen ausgelassen worden seyn, weil er ihm nicht mit der hohen Natur, welche er Jesu zuschrieb, übereinzustimmen schien. Warum ließ denn der Evangelist so manches andere aus, das ihm nicht unbekannt seyn konnte, und welches doch ganz mit seinem Plane zusammenstimmte? Dürfen wir uns anmaaßen, von jedem ausgelassenen Worte den Grund angeben zu können? Oft mag es wohl eben kein anderer gewesen seyn, als der, daß dem Evangelisten ein anderes Wort Jesu, von denen er doch nur eine Auswahl machen wollte, eben so gut für seine Darstellung paßte und daher auch von ihm gewählt wurde. Wie oft würden wir aber mit dem „warum?“ in Verlegenheit kommen! Warum hat Lukas jenen Ausruf Jesu nicht aufgenommen? Geschah das auch in polemischer Absicht? Was gewinnt man dadurch, daß man Vermuthung auf Vermuthung baut?

Nicht gegen geschriebene Einwendungen allein, „sondern auch gegen ungeschriebene“, soll der Evangelist kämpfen.

Daß es viele Gegner des Christenthums gegeben habe, deren Einwürfe und Beschuldigungen uns nicht in Schriften aufbewahrt sind, die aber dennoch zu ihrer Zeit sehr schädlich seyn mogten, leidet keinen Zweifel. Wir haben schon aus den Schriften des Paulus einige Beispiele christlicher Apologieen gegen solche Einwendungen und Irrthümer angeführt, und darauf aufmerksam gemacht, daß auch in dem Evangelium des Johannes solche apologetische Stellen sich finden, wo er auf die besondern Irrthümer seiner Zeit Rücksicht zu nehmen scheint. Aber es ist eine ganz willkührliche und ungegründete

Behauptung, daß der Verfasser des vierten Evangeliums, Jesum zum bloßen Polemiker gegen die Pharisäer, welche unter diesem Gesammtnamen die Rolle aller Gegner des Christenthums spielen sollen, mache. Folgende Einwendungen der Gegner soll der Evangelist bestreiten.

1. „Es waren nur Unwissende, und Menschen aus der niedern Klasse des Volks, die an Jesum glaubten, aber keine Pharisäer, oder Schriftgelehrte, oder Vorsteher des Volks (K. 7, 48 f.). Der Evangelist bemerkt dagegen, daß Nikodemus, ein Mitglied des Synedriums, an Jesum glaubte (K. 3, 1.), ihn vertheidigte (K. 7, 50 f.), seinen Leichnam bestattete (K. 19, 39—42.); ferner daß Joseph im Geheimen Jesum begünstigt habe (K. 19, 39.) und mehrere Mitglieder des Synedriums Jesu Anhänger gewesen, aber von dem öffentlichen Bekenntniß aus Furcht vor den Pharisäern abgehalten seyen (K. 12, 42 f.)".

Nicht Johannes redet in diesen Stellen polemisch, sondern Dr. Br. macht davon einen beliebigen polemischen Gebrauch. Läßt es sich etwa beweisen, daß jene Nachrichten von Jesu Anhängern unter den angesehenern Juden nicht wahr sind? Und ist denn eine mögliche Beziehung der Vorstellungen auf einander, schon Grund genug, eine absichtliche Polemik anzunehmen?

2. „Die Gegner machten es Jesu zum Vorwurf, daß mehrere seiner Jünger ihn verlassen hatten. Der Evangelist sucht Jesum dagegen zu vertheidigen (6, 48—68.), da der Glaube nur von Gott gegeben werden könne (v. 44.), von dem auch die Ungläubigkeit der Juden hergeleitet wird. vergl. K. 12, 37—41."

Hat denn der Evangelist die Lehre von der höhern Bestimmung zum Glauben, die wir für eine Haupt- und Grundlehre der Christusreligion halten, blos zu seinem beliebigen Zwecke erfunden, — aber ist sie nur hier durch ihre Form polemisch geworden? Das erstere streitet gegen die neutestamentliche Lehre, das zweite wird man um so weniger zugeben, da die Lehre, welcher ein polemischer Zweck zugeschrieben wird (K. 6, 44.), mit der Rede Jesu vom Grunde des Lebens auf das genaueste zusammenhing. Wenn doch nur gezeigt worden wäre, daß wenigstens eine wahrscheinliche polemische Beziehung in jenen johanneischen Worten läge!

3. „Was Nikodemus K. 3, 4. gegen die Wiedergeburt des Menschen sagt, scheint nur die Mißdeutung übelwollender Gegner zu seyn, welche der Evangelist dem Nikodemus in den Mund legte.“

Wie konnte es dem Evangelisten einfallen, diese zweideutige Rede dem Nikodemus, den wir so eben als den Anhänger Jesu haben kennen gelernt, zu übertragen? Es hätte dadurch auf den Nikodemus doch ein gehässiges Licht fallen müssen. Und woher weiß man es denn, daß die Feinde des Christenthums, auf diese Art die Lehre von der Wiedergeburt, die ja selbst den Juden nicht ganz fremd war, zugleich zu widerlegen und lächerlich zu machen suchten? (Ueber K. 3, 4. s. oben.)

4. „Damit Jesus gegen den Einwurf, als habe er nichts für die zehn Stämme Israels, welche doch der Messias wieder mit dem Juden vereinigen sollte, Esr. 4, 9. ff. 2 Chron. 17, 16—11., gethan, geschähe, und die Meinung, daß nur im Tempel zu Jerusalem Gott würdig verehrt werden könne, vollends widerlege,

fügte der Evangelist die Unterredung mit dem samaritanischen Weibe hinzu (K. 6, 1 ff.), welche entweder aus der Tradition geschöpft, oder von dem Verfasser des Evangeliums erdichtet, aber in keinem Falle wahr ist."

Um nicht zu wiederholen, was wir schon oben in der Kritik über diese Unterredung gesagt haben, bemerken wir nur, daß es doch eine gar zu kühne Vermuthung ist, in der Nachricht von dem Aufenthalt Jesu bei den Samaritern, eine Andeutung der Wiedervereinigung der zehn Stämme mit Juda zu finden! Waren denn die Samariter die 10 Stämme Israels? Wie hätte der Evangelist auf eine so durchaus unverständliche und versteckte Weise einen solchen Zweck können errathen wollen? Uebrigens war, wenn gleich der Haß zwischen Juden und Samaritern groß seyn mogte, der gegenseitige Verkehr zwischen ihnen doch nie gänzlich abgebrochen. Luk. 2, 36. haben wir ein Beispiel von einer Prophetin aus dem Stamme Asser.

Daß ferner gegen die Meinung, von der allein im Tempel zu Jerusalem möglichen Gottesverehrung, diese Geschichte erfunden seyn soll, ist wiederum ein falscher Schluß aus der möglichen Anwendung derselben. Daß Jesus die Religion, als eine Religion des Geistes, die keines von Menschenhänden gemachten Tempels bedurfte, darstellt, wie dies auch in den übrigen Evangelien geschieht, daraus soll doch wohl nicht folgen, daß dies blos gegen den Tempeldienst gesagt sey? Was würde denn aus der Christusreligion für ein Gemische von kleinlicher Polemik, und versteckter Absichtlichkeit werden, wenn man den sie sich regenden und mächtig

schaffenden Geist derselben, in solche Gefühle tiefster Verhältnisse legen, und in das innerste Wesen desselben, statt des belebenden und lebendigen Hauches, einen kalten Sinn berechnender Reflexion hineintragen wollte? Wie auffallend ist es daher auch, daß Dr. Br. (p. 148.) auf die heftige Aeußerung des Johannes bei Lukas (9, 53—56.), die doch höchstens nur ein Wort des aufbrausenden Affekts war, so viel Gewicht legen konnte, als offenbare sich darin ein eingewurzelter Haß! Man sollte fast glauben, daß solche Bemerkungen und Zweifelgründe nicht ohne gänzliches Aufgeben der psychologischen und geschichtlichen Wahrscheinlichkeit zugleich, gemacht und hervorgehoben werden könnten. Daß in den übrigen Evangelien jene Reise Jesu durch Samaria, und das Gespräch mit der Samariterin, nicht erzählt wird, ist doch wahrlich kein hinreichender Grund, sowohl dieses, als jene für erdichtet und unwahr zu halten, so lange man nicht beweist, daß das Evangelium des Johannes dadurch mit den andern Evangelien in offenbaren Widerspruch gerathe.

5. „Vielleicht machen die Gegner des Christenthums auch den Einwurf, Jesus habe durch keine Beweise an den Tag gelegt, daß er der Messias sey; denn sein eigenes Zeugniß gelte nicht (K. 5, 31 ff. 8, 13 ff. v. 50.). Er sey nicht von Gott, sondern vom Teufel getrieben (K. 8, 48. 10, 20. 21.). Diesem setzt der Evangelist das Zeugniß des Täufers (K. 1, 6—9. 19 ff.), der Wunder, als Gottes Werke, und der Weissagungen des A. Test. entgegen. Vergl. 5, 37 ff. 11, 21 f. 42. 14, 10—12. 15, 24 f.“

Warum sollen jene Aeußerungen der Gegner Christi

ins zweite Jahrhundert verlegt werden, da wir aus den andern Evangelien wissen, daß sie ins Zeitalter Christi selbst gehören? Warum soll das Zeugniß des Täufers nur bei Johannes, und nicht bei den andern Evangelisten eine absichtliche polemische Tendenz haben (Matth. 3, 7—12. Mark. 1, 7. 8. Luk. 3, 15—17.), da noch überdies von den andern Evangelisten ausdrücklich andere Zeugnisse gegeben werden? des Petrus (Matth. 16, 16.), des Dämonischen (Mark. 1. 24.), der zwei Dämonischen (Matth. 8, 29. Mark. 5, 7. Luk. 8, 28.). Die Zeugnisse der Dämonischen waren vielen, gleichsam als Zeugnisse der Geisterwelt, weit wichtiger, als alle andere, da sie ein Zeichen waren von der Untergebenheit der feindlichen Mächte unter dem Herrn. Dazu kommen nun noch die Zeugnisse Matth. 17, 1 ff. Mark. 9, 2 ff. Luk. 9, 28 ff. von der Verklärung auf dem Berge. Man sieht hieraus, daß Johannes weit weniger die Zeugnisse anderer aufsuchte, als er Jesu eigenes hörte und lehrte. Die Beschuldigung, daß Jesus durch den Beelzebub die Teufel austreibe, ist nirgends so ausdrücklich ausgesprochen als bei Markus (3, 22.). Das δαιμόνιον ἔχειν bei Johannes (K. 7, 20. 8, 48. 49. 10, 21. 22.) ist nicht so bestimmt. Dennoch soll diese Anklage dem zweiten Jahrhundert angehören? Und werden denn nur im Evangelium des Johannes, die Wunder Jesu als Gottes Werke dargestellt? Hat nur Johannes von den Weissagungen geredet? Wahrlich, solche Gründe verdienen kaum angehört zu werden.

Was nun noch von den polemischen Zwecken gesagt wird, die sich K. 6, 51 ff. 7, 15 ff. 2, 22 ff.

10, 8 ff. finden sollen, so sieht man leicht ein, daß sie theils nicht erweislich vorhanden sind, (K. 7, 15 ff., 10, 8 ff.), theils aber weit eher bei den andern Evangelisten (Matth. 17, 1 ff., Mark. 9, 2 ff., 10, 8 ff.) vorkommen würden, endlich aber alle ganz in Uebereinstimmung mit dem apostolischen Zeitalter stehen.

Wir haben nun alle Gründe, welche Dr. Bretschneider gegen unser Evangelium vorzubringen hatte, angehört und mit so vieler Ruhe, als uns nur möglich war, geprüft und gewürdigt. Das Resultat, zu dem wir im Allgemeinen gelangt sind, ist die Ueberzeugung von der gänzlichen Unmöglichkeit, aus solchen Gründen dem Apostel Johannes das ihm beigelegte Evangelium absprechen zu können. Wäre überhaupt eine solche Bibelkritik, wie sie Dr. Br. auf das Ev. Joh. anwendet, statthaft, dann würden wir es für eine nicht sehr schwierige Sache halten, auch die übrigen Evangelien für Produkte des zweiten Jahrhunderts, und mithin für unächt, zu erklären und diese Erklärung mit Gründen zu belegen. Es geht aus den vorstehenden Bemerkungen nämlich hervor:

1. daß Dr. Br. dem Evangelisten polemische Zwecke unterlegt, die weder historisch, noch exegetisch von ihm bewiesen worden, noch überhaupt erwiesen werden können, und denen es an aller Wahrscheinlichkeit fehlt;

2. daß aus allen von Dr. Br. zusammengesuchten Beispielen aus dem Justin (Tryph.) und Origenes (Celsus), nichts weiter folgt, als daß eine gewisse Beziehung des Evangeliums Johannis auf die Einwürfe

welche von den Gegnern des Christenthums vorgebracht wurden, stattfinden könne: aber erstlich lassen sich viele jener Einwürfe auch auf die übrigen Evangelien beziehen, und dann sind mehrere höchstwahrscheinlich aus dem Evangelium Johannis selbst entlehnt;

3. daß es überhaupt schwer zu begreifen ist, wie besonders die Schrift des Origenes „gegen den Celsus" zur Bestreitung der Aechtheit unseres Evangeliums angewandt werden könne, da Origenes den Verfasser des Evangeliums nennt und Stellen daraus wörtlich anführt (z. B. II. 61. Joh. 20, 27.) und es durchaus unwahrscheinlich ist, daß dieser Kritiker den „Pseudojohannes", der noch später als Celsus geschrieben haben soll, nicht entdeckt, ja nicht einmal über die Entstehung des Evangeliums einen Zweifel gehegt haben sollte;

4. daß der Verfasser des Evangeliums gerade durch die Erdichtung einer solchen Schrift, in der er nicht blos die Haupttendenz, sondern alle einzelnen polemischen Nebenzwecke, so sehr zu verschleiern wußte, daß die bekämpften Gegner gewiß oft selbst nichts davon zu errathen vermogten, ein wahres Meisterstück der schriftstellerischen Kunst verfertigt haben würde, und daß es daher ganz unbegreiflich bliebe, wie er dennoch oft so höchst einfältig hätte seyn können, wie ihn Dr. Br. schildert;

5. daß durch eine solche willkührliche Behandlungsart der Geschichte und Kritik unserer Religionsurkunden, alle Glaubwürdigkeit derselben aufgehoben wird.

Zweiter Abſchnitt.

Von der Offenbarung und den Briefen des Johannes.

I. Von der Offenbarung.

Eine höchſtmerkwürdige Schrift, dieſe apokalyptiſch-prophetiſche Schrift! In kühnen Bildern und in mächtigen Tönen, der Odenſprache vergleichbar, redet ſie lauter Räthſel der Zukunft, und zieht eben durch dieſen geheimnißvollen Charakter ſtärker an. Von Siegeln redend, ſteht ſie ſelbſt da, wie ein ungelöſtes, welches das heilige Buch unſerer Religion ſchließt, Zeichen uns vorhaltend, in denen eine uns verborgene Welt ihre Geheimniſſe enthüllt, wurde ſie ſelbſt ein Zeichen, das wie eine Hieroglyphe der Ewigkeit der neugeborenen Menſchheit vorgelegt wurde. Bilder, ſonſt nirgends gefunden, malend, wurde ſie ſelbſt das Bild einer neuen Schöpfung. Begeiſterung athmend, iſt es als rauſchten in ihr die Klänge der Harfe des Sängers am Strome des Lebens. Und dieſe Schrift ſoll von demſelben Apoſtel ſeyn, der uns das Evangelium gab? Derſelbe, welcher dort in ſo bilderreicher Fülle die Erſcheinungen ſeiner innern Welt ausſtrömte, ſollte hier, in einfacher

Rede und mit warmer Innigkeit, die Erfahrungen und Begegnisse seines äußern Lebens darstellen? Wir wagen es, auf diese Fragen mit ja! zu antworten. Wir können uns keineswegs von der Unwahrscheinlichkeit einer Identität der Person des Apokalyptikers und des Evangelisten überzeugen. Vielmehr finden wir in diesem das Feuer der Begeisterung wieder, das uns in jenem offenbar, mächtig und mächtig ergriff. Aber in dem Apokalyptiker lodert die Flamme in jugendlicher Glut und, verschmähend die Form, ergießt sie sich in ungewöhnlicher Lebensfülle und Kraft; in dem Evangelisten dagegen, dem dem Greisesalter sich nähernden Manne, ist die Glut zum stilleuchtenden Feuer geworden, das, wie mit einer himmlischen Glorie, die Erscheinungen des Lebens umgiebt, und das innere Heiligthum der Brust zum Spiegel derselben erleuchtet. Daher finden wir in diesem die dramatische Lebendigkeit des Apokalyptikers, in einem gewissen Grade, wieder, und erkennen in dessen anziehender Innigkeit das reiche, gottbegeisterte Gemüth des apokalyptischen Sehers, obgleich in verschiedener Richtung wirkend. „Unmöglich!“ — heißt es hier (Prob. p. 150.) — „die Verschiedenheit zwischen der Apokalypse und dem Evangelium in Sprache, Form und Inhalt, ist zu groß, als daß beide von demselben Verfasser seyn könnten.“

„Was die Sprache betrifft, so hätte man sich nicht begnügen müssen, zu zeigen, daß sie in beiden Schriften prosaisch, hart, unverbunden, voll von Ellipsen, Enallagen, Solöcismen, wäre [1]), denn das ist auch

1) Eichhorn Einleitung ins N. T. B. 2. S. 376 ff.

die Sprache der übrigen Evangelien und Apokryphen; sondern es hätte bewiesen werden müssen, daß Sprache und Geist beider übereinstimmen, welches zu beweisen jedoch keinem gelingen wird. Denn Sprache und Schreibart in beiden ist zu verschieden, als daß diese Verschiedenheit sich aus dem Inhalt erklären ließe."

Ist denn 1. jene Verschiedenheit der Sprache des Evangeliums und der Offenbarung wirklich so bedeutend, und 2. ist die Uebereinstimmung zwischen beiden, welche aufgewiesen worden ist [1]), von Dr. Br. widerlegt worden? Diese Fragen werden wir beantworten müssen, wenn wir unsere Ueberzeugung rechtfertigen wollen.

1. Es wird a. mehr Gewicht, als billig ist, darauf gelegt, daß der Evangelist oft die Partikel οὖν, der Apokalyptiker dagegen gar nicht, dieser δὲ sehr selten, jener öfter, anwendet. Denn es würde eher auffallen, wenn der Apokalyptiker Bindewörter, die er nicht blos entbehren zu können, sondern vermeiden zu müssen glaubte, brauchen würde; da sie nicht sowohl dem poetisch-prophetischen Style überhaupt, als dem apokalyptischen insbesondere weniger angemessen scheinen.

b. „der Evangelist braucht oft abstrakte Begriffe statt der konkreten z. B. ζωὴ, φῶς, ἀλήθεια, für Urheber derselben, ὁδὸς statt Führer u. s. w. [2]), die Offenbarung kennt diese Redensarten nicht."

---

449 ff. 455 ff. Bertholdt Einl. in d. Bibel B. 4. S. 1865 ff.

1) Besonders von Eichhorn a. a. O.

2) Schulze über d. schriftst. Charakt. u. Werth des Johannes. S. 20.

Der Apokalyptiker bleibt auch darin seiner poetisch-prophetischen Sprache und Darstellungsart getreu. Er personificirt Begriffe und Ideen, indem er ihnen ein sinnliches Gewand giebt und sie unter Bildern gewisser Gegenstände und Thiere darstellt, welche uns so häufig in der Offenbarung begegnen.

c. „Im Evangelium und in den Briefen liest man immer μαρτυρεῖν περὶ τινὸς, selten τινί, und nur an einer Stelle (3 Joh. 12.) μαρτυρεῖν ὑπό τινός. In der Offenbarung liest man K. 1. und 2. μαρτυρεῖν τὸν λόγον καὶ τὴν μαρτυρίαν, also mit dem Accusativ. Ebenfalls K. 22, 16. μαρτυρεῖν ταῦτα."

Diese Bemerkung ist geradezu unrichtig. Denn eben so wohl im Evangelium als in der Offenbarung findet sich μαρτυρεῖν mit dem Accusativ. Joh. 3, 32. ὃ ἑώρακε καὶ ἤκουσε, τοῦτο μαρτυρεῖ. Vergl. Offenb. 22, 16. 18. 20. — Joh. 5, 32. — ἀληθής ἐστιν ἡ μαρτυρία, ἣν μαρτυρεῖ περὶ ἐμοῦ. 1 Joh. 5, 9. Offenb. 1, 2. — Ferner ist es unrichtig, daß im Evangelium und in den Briefen der Genitiv nach μαρτυρία immer den Urheber des Zeugnisses, in der Offenbarung dagegen den Inhalt, oder den Gegenstand des Zeugnisses bezeichne. Denn Offenb. 11, 7. ὅταν τελέσωσι τὴν μαρτυρίαν αὐτῶν — und K. 12, 11. διὰ τὸν λόγον τῆς μαρτυρίας αὐτῶν — beweisen das Gegentheil. Dies findet sich auch an andern Stellen eben so, und derselbe Genitiv drückt bald ein aktives, bald ein passives Verhältniß aus. z. B. ἀγάπη τοῦ θεοῦ, Liebe gegen Gott, und Liebe Gottes gegen uns.

d. „Der Apokalyptiker liebt die Doxologieen, welche aber bei dem Evangelisten eben so wenig, als in den Briefen vorkommen.“

Das kann doch wohl keiner auffallend finden, daß der Verfasser der prophetischen Offenbarung, jene aus der Fülle seines begeisterten Gemüths hymnenartig hervorgehenden Doxologieen, nicht in die mit mehr historischer Besonnenheit und gemüthlicher Ruhe abgefaßten, dem Glauben, der Erbauung und Belehrung auf andere Art dienenden, Schriften, das Evangelium und die Briefe, hinübertrug.

e. Eben so natürlich ist es auch, daß man in diesen spätern Schriften des Apostels, die poetischen Umschreibungen des Namens Gottes: τὸ Α καὶ τὸ Ω, ὁ ὢν καὶ ὁ ἦν καὶ ὁ ἐρχόμενος, ὁ παντοκράτωρ Offenb. 1, 8. nicht findet. Es ist vielmehr sonderbar, daß man erwarten kann, der Evangelist habe doch die der Offenbarung wesentlich gehörenden Eigenschaften, nemlich die poetischen, in seine übrigen Schriften, die ganz anderer Art waren, einführen müssen.

f. So ist es auch mit dem Geiste und dem Inhalte der Offenbarung ganz übereinstimmend, daß sie andere Benennungen auf Jesus Christus überträgt, als das Evangelium, z. B. ὁ μάρτυς, ὁ πιστός, ὁ ἀληθινός, ὁ πρῶτος καὶ ὁ ἔσχατος. K. 1, 5. 17. 18. 2, 8. 3, 7. u. s. w.

g. Es wird als ein wichtiges Merkmal der Verschiedenheit der Verfasser der Offenbarung und des Evangeliums angesehen, daß jener eine bilderreiche Sprache gut und mit Geschmack anwendet; dieser aber, unpoetisch, nur selten und ungeschickt, Bilder

[illegible]. Als Beispiel, wie schlecht der Evangelist sich auf die Anwendung von Bildern verstehe, wird K. 15, 1—7. und K. 10, 1—16. angeführt; jenes soll kalt, dieses schlecht gehalten seyn. Aber dieses Geschmacksurtheil dürften wohl nur wenige billigen. Was erstlich den Unterschied der Bilder in der Offenbarung und im Evangelium im Allgemeinen betrifft, so scheint es ein offenbarer Widerspruch zu seyn, daß man von dem Evangelisten dieselbe poetische Sprache und Darstellung erwartet, welche der Apokalyptiker hat. Allerdings findet sich in dem Ev. nicht die Kühnheit der Metaphern, noch der Reichthum und die Mannichfaltigkeit, welche der Offenbarung eigen ist; aber das läßt sich theils aus dem Inhalte, theils, und besonders, daraus erklären, daß diese in den frühern, und jugendlichen Jahren des Verfassers, wo seine Phantasie noch lebendiger sich regte und von größerem Feuer sein Inneres erfüllt war, geschrieben wurde. Es zeigt sich in dem Evangelium noch dieselbe Neigung des Verfassers, in Bildern zu reden, und sie scheint selbst auf die Auswahl der Reden Jesu Einfluß gehabt zu haben. Er zog besonders diejenigen hervor, in welchen Jesus in Bildern seine Lehre vortrug. Nicht blos Ausdrücke, wie „Brodt des Lebens“ (6, 35.), „treuer Hirte“ (10, 1—18.), „Weinstock“ (K. 15.), erinnern uns an den Apokalyptiker und dessen Hinneigung zur Bildersprache; sondern die ganze Art der Darstellung des Evangelisten, das Abgerissene in seiner Rede, der Mangel an verbindenden Uebergängen, das Dramatische seiner Erzählungen, das uns immer jede handelnde Person in ihrem eigenthümlichen Charakter, mit ihren eigenen Worten, vor-

führt, zeigt uns einen Verfasser von beweglichem Geiste und lebhafter Einbildungskraft, die das Vergangene nicht blos im Allgemeinen, sondern mit allen begleitenden Nebenumständen, zurückführt, und alle Bilder in bestimmten Umrissen und charakteristischen Zügen darstellt.

In K. 15. können wir wahrlich jene Kälte nicht finden, die darin liegen soll. Das Bild vom Weinstock bezeichnet sehr schön den Begriff der innigsten Vereinigung, der bleibenden geistigen Mittheilung, wo eins in seiner Wirksamkeit durch das andere bedingt ist, und wird nicht im geringsten durch das wiederholte ἐγώ εἰμι ἡ ἄμπελος (v. 5.) gestört. — K. 16. scheint von Dr. Br. etwas zu sehr zerrissen zu werden. Es läßt sich nemlich sehr leicht erkennen, daß das durchgeführte Bild „der treue Hirte" ist. Mit Unrecht wird der Θυρωρὸς (v. 3—5.) für eine Hauptfigur gehalten, da er ganz als Nebenperson angeführt ist, um das Verhältniß des Hirten zu den Schafen genauer zu bezeichnen und im Einzelnen auszuführen. Die Erklärung v. 7—9. weist unmittelbar zurück auf v. 1. 2., und ob er sich gleich anfangs Hirte nennt, dessen Stimme die Schafe kennen und folgen, und nachher (v. 7.) die Thür ist, durch welche die Schafe eingehen und sicher sind, und endlich sich mit dem treuen Hirten vergleicht, der sein Leben für die Schafe aufopfert, wann der Miethling entflieht, so läßt sich dieses sehr gut zu demselben Bilde vereinigen, sobald man von einer ängstlichen Genauigkeit, die überall bei solchen Darstellungen nicht immer anwendbar ist, abstrahirt und nur bei dem Hauptgedanken stehen bleibt.

der in dieser ganzen Vergleichung deutlich genug hervortritt. V. 1—5. wird der Hirte dem Diebe entgegengesetzt, v. 5—10. wird die Thür, d. h. der Führer auf den rechten Weg und zum Leben, ebenfalls mit den Dieben und Räubern, den Verführern und Verderbern des Menschengeschlechts, zusammengestellt. So wird der Hauptgedanke des ganzen Abschnittes immer mehr erläutert und erweitert, aber von einer Zerrissenheit und Ganzen finden wir keine Spur.

Und mit solchen, wie uns scheint, sehr schwachen Gründen, soll aus der Sprache der Offenbarung und des Evangeliums der Beweis gegen die Identität der Verfasser beider geführt werden können? Diese Schwierigkeiten lassen sich, wie gezeigt worden ist, ziemlich leicht heben, und es ist unbegreiflich, wie man behaupten kann, daß diese, aus dem Gleichen und eigenthümlichen Inhalte beider Schriften erklärbare, Abweichungen zu bedeutend seyen, als daß man sie aus dem verschiedenen Inhalt erklären und denselben Verfasser zuschreiben könne.

2. „Die dogmatischen Gründe, welche Eichhorn [1]) für die Identität des Apokalyptikers und Evangelisten beibringt, beweisen zu viel, und also gar nichts, denn sie können eben so wohl, entweder für andere Bücher des N. Test., oder für die ältesten Dogmen der christlichen Kirche gelten."

a. „Daß der Messias in dem Evangelium (K. 1, 1.), und in der Offenbarung (K. 19, 14.) λόγος τοῦ θεοῦ genannt wird, daraus läßt sich noch

1) Eichhorn Einl. ins N. T. Th. 2. S. 376. flg.

der Schluß nicht machen, daß beide denselben Verfasser hatten.

Freilich dieser Grund allein würde wenig gelten, aber in Verbindung mit andern ist er von Wichtigkeit. Daß spätere Schriftsteller, Justin und Theophilus von Antiochien, welcher letztere wenigstens ganz bestimmt die Schriften des Johannes kannte, auch vom λόγος reden, daß die alexandrinische Philosophie diese Lehre mit der Messiaslehre verband, gehört eigentlich gar nicht hieher; da es gegen das Zeugniß der Geschichte ist, eine frühere Auctorität für die Lehre vom Logos im Christenthum anzunehmen, als die des Apostels Johannes. Daß aber der Apokalyptiker den Logos, als eine mystische und unbekannte Benennung anführt, der Evangelist dagegen dieselbe als eine bekannte und gewöhnliche zu betrachten scheint, beweist höchstens nur, daß jener früher als dieser schrieb. Nur kurz und in hoher Begeistung den Namen des Logos zu nennen, stimmte ganz mit dem Charakter der Offenbarung. Allein wie will man beweisen, daß zu der Zeit, als das Evangelium verfaßt wurde, die Logoslehre schon etwas Gewöhnliches und Bekanntes war? Wem ist es nicht nun endlich viel wahrscheinlicher, daß sie erst durch apostolisches Ansehen Ausbreitung und Festigkeit gewinnen konnte?

Viel zu gewagt scheint uns die Behauptung, daß aus Offenb. 18, 20. οἱ ἅγιοι καὶ οἱ ἀπόστολοι — folgen solle, „die Offenbarung sey nach dem Tode aller Apostel geschrieben.“ Ist es denn so etwas gar Unerhörtes, daß der Dichter Lebende auf diese Art apostrophirt?

Es ist nicht blos gänzlich ohne Beweis gesagt, daß Justin nur die Offenbarung, nicht das Evangelium Johannis kannte, sondern es läßt sich dies überhaupt schwerlich durch Beweise darthun. Es ist nicht blos möglich, sondern sogar wahrscheinlich, daß Justin unsere Evangelien kannte und daß seine „Denkwürdigkeiten" keine andere waren, als eben die Evangelien. Aber zur unbezweifelten Gewißheit es zu erheben, daß er unser johanneisches Evangelium vor Augen hatte, das wagen wir freilich, auch nach den neuesten Untersuchungen über diesen schwierigen Punkt der neutestamentlichen Kritik, nicht [1]).

b. „Daß Christus in dem Evangelium und der Offenbarung „Lamm Gottes" genannt wird, Joh. 1, 29. ὁ ἀμνος τοῦ θεοῦ, Offenb. 5, 6. τὸ ἀρνίον, welches für die Sünden der Menschen starb, und dem wir die Vergebung der Sünden zu danken haben (Joh. 1, 29. 36. Offenb. 1, 5. 5, 9. 7, 14. 12, 11.), beweist nichts für die Identität des Verfassers, da auch Paulus 1 Cor, 5, 7. Petrus, I. B. 1, 19. und Luk. Apgsch. 8, 32 ff. dieselbe Idee aussprechen."

Aber wenn auch den genannten Schriftstellern des N. T., die Vorstellung vom Lamme, das der Welt Sünde trug, nicht fremd war, noch seyn konnte, da ja selbst die Aeußerung des Täufers hierüber, Joh. 1, 29., dazu beitragen konnte, diese Vorstellung allgemeiner zu machen, und das Bild ohnehin die Sache sehr schön bezeichnete und daher sehr leicht entstehen konnte; so

1) *Winer*, Justin. M. evangeliis canonicis unum fuisse ostenditur. Lips. 1819. 4.

ist doch diese Vorstellungsart ganz besonders dem Verfasser des Evangeliums und der Offenbarung eigen und wird von diesen recht eigentlich hervorgehoben. Verwerfen darf man daher auch diesen Grund, im Verein mit andern, nicht, am wenigsten wegen der abweichenden Benennung ἄμνος und ἀρνίον, welches letztere, als das ungewöhnlichere, vielleicht der poetischen Sprache der Offenbarung angemessener scheinen dürfte.

c. „Daß nach dem Evangelium sowohl, als nach der Offenbarung, die Macht und Weisheit Gottes im Messias der Welt sichtbar geworden und er der Gesandte und Mitregent Gottes, und Eins mit ihm sey, soll zwar nicht bestritten werden; aber Paulus und die Apokryphen, z. B. das Testament der 12 Patriarchen, lehren dasselbe. Es beweist also auch dieses nichts, da noch überdies die Offenbarung in dieser Lehre nicht ganz mit dem Evangelium übereinstimmt.“

Wenn auch die Christologie des Paulus im Allgemeinen mit der des Johannes zusammenstimmt, so sind doch die charakteristischen Züge der Uebereinstimmung nirgends so unverkennbar als in der Offenbarung und dem Evangelium [1]). Daß der Name υἱὸς θεοῦ nur einmal in der Offenbarung (K. 2. 18.) vorkommt, daß von der Weltschöpfung durch den Logos und von dessen Daseyn ἐν ἀρχῇ κ. nichts gesagt wird, und einige andere Namen, ὁ Ἀμήν, ὁ μάρτυς πιστὸς, ὁ ἀληθινὸς, ἀρχὴ τῆς κτίσεως τοῦ θεοῦ, (K. 3, 14.) ihm beigelegt werden, hebt die wirklich vorhandene Uebereinstimmung nicht auf und läßt sich theils aus dem

1) S. Eichhorn Einl. ins N. T. Th. 2. S. 377.

Geiſte der Offenbarung [1]), theils aus dem Sprachgebrauche des N. Teſt. überhaupt erklären. Dieſes gilt insbeſondere von dem Ausdrucke ἀρχὴ τῆς κτίσεως, welcher ſehr gut die moraliſche Schöpfung, durch die heilbringende Lehre und Erlöſung Chriſti, bedeuten kann. Der abſtrakte Begriff ἀρχὴ ſtände dann hier für den konkreten ἄρχων, der Begründer einer neuen Schöpfung Gottes, der Urheber eines neuen Lebens in Gott [2]).

d. „Es beweiſt nichts, daß Jeſus nach dem Evangelium ſeine Lehre von Gott erhielt (K. 7, 16. 8, 28. 38. u. ſ. w.) und daß ihm in der Offenbarung (K. 1, 1.) von Gott die Zukunft aufgeſchloſſen wird. Denn die Sache iſt nicht dieſelbe, da hier die Rede iſt von Viſionen, dort aber von der Religionslehre Chriſti."

Dennoch iſt die Hauptvorſtellung dieſelbe, nemlich daß Chriſtus alles von Gott erhalten habe und durch die Verbindung mit Gott das Künftige kenne. Auf den Gegenſtand kommt es hier gar nicht an, ob es der künftige Zuſtand der Kirche war, wie in der Offenbarung, oder die Lehre und die Schickſale Chriſti, wie in dem Evangelium. Worin das Geoffenbarte beſtand, das verändert das Verhältniß Chriſti zu Gott, worauf es hier nur ankommt, im geringſten nicht.

e. Daſſelbe gilt von der dem Evangelium und der Offenbarung gemeinſchaftlichen Lehre, von dem Durchſchauen der menſchlichen Herzen, das Chriſto zuge-

---

1) S. oben unter a.

2) Vergl. Eichhorn Einl. ins N. T. Th. 2. S. 422.

schrieben wird (Offenb. 2, 2. 9. 13. 19. 3, 1. 8. 15.). Denn wenn auch in dem Evangelium von den Gedanken und Vorsätzen einzelner Menschen die Rede ist, z. B. von der Jesu bekannten Absicht des Judas; so betrafen die ἔργα, κόπος, ὑπομονή, θλῖψις doch auch einzelne Menschen. Oder waren etwa die Tugenden und Laster, welche in den Kirchen herrschten, nicht die Tugenden und Laster einzelner Menschen? Und wird das Erkennen und Durchschauen derselben Christo nicht sowohl in der Offenbarung, als in dem Evangelium, als eine höhere Eigenschaft beigelegt?

f. Wenn auch daraus, daß im Evangelium (K. 10, 16. 11, 51. 12, 20—36.) und in der Offenbarung (K. 5, 9. 7, 9. 21, 26. 22, 2—15.), die Heiden den Juden gleichgestellt werden, deswegen nicht viel geschlossen werden darf, weil dies auch die Lehre des Paulus ist; so kann doch nicht geläugnet werden, daß auch hier die Offenbarung unter allen Büchern des N. Test., am meisten mit dem Evangelium übereinstimmt, und daß also auch dieser Grund in Verbindung mit andern nicht übersehen werden darf.

g. Mit Unrecht scheint die aus Zacharias (12, 10.) citirte Stelle Evang. 19, 37. und Offenb. 1, 7. von Dr. Br. gering geschätzt zu werden. Freilich weichen auch andere neutestamentliche Schriftsteller von der Septuaginta ab; allein es ist doch merkwürdig, daß der Apokalyptiker sowohl, als der Evangelist nicht blos beide diese Stelle haben, sondern gerade beide in dem charakteristischen Worte von der Septuaginta abweichen. Es ist in der That nicht wahrscheinlich, was ein egyptischer Presbyter, der kein geborner Jude war, von

der alexandrinischen Uebersetzung dieser Stelle (ἐπιβλέψονται πρὸς μὲ, ἄνθ' ὧν κατωρχήσαντο) abgewichen wäre. Daß aber die Offenbarung das Wort ἐξεκέντησαν mit dem Accusativ ohne Präposition construirt, das Evangelium dagegen mit εἰς, läßt sich daraus erklären, daß hier der hebräische, dort der griechische Sprachgebrauch befolgt wurde.

h. Durch die Beispiele ποιεῖν ἀνομίαν, τὸν νόμον, τὴν χρηστότητα, μνείαν u. s. w., wird nicht die charakteristische Aehnlichkeit zwischen 1 Joh. 1, 8. ποιεῖν ἀλήθειαν und Offenb. 22, 15. ποιεῖν ψεῦδος aufgehoben.

i. Daß die Engellehre und Dämonologie des Evangeliums, der Briefe und der Offenbarung Johannis nicht dieselbe sey, folgt noch daraus nicht, daß in dem Evangelium selten (K. 1, 52. 5, 4. und etwa 12, 29.) von Engeln die Rede ist, in der Offenbarung aber sehr häufig, und daß in dem Evangelium des Teufels wohl erwähnt, dieser aber nicht, wie in der Offenbarung, ein Engel genannt, und nichts von den Engeln des Teufels und den Dämonen gesagt wird. Denn es kommt nicht auf das seltnere, oder öftere Erwähnen, sondern auf die innere Beschaffenheit dieser Lehre an, und hier ist es, wo die Uebereinstimmung nicht geläugnet werden kann. Nur vergesse man nicht, daß die dramatische Tendenz der Offenbarung, welche Dr. Br. ganz unbeachtet läßt, schon an sich eine mannichfaltigere Dämono- und Angelologie zuließ, und nicht selten zu erfordern schien.

k. Mögen immerhin die Ausdrücke ὕδωρ ζωῆς (Joh. 4, 10—14. 7, 38. Offenb. 7, 17. 21, 6.

22, 1. 17.), πατὴρ Χριστοῦ (Joh. [illegible] u. s. w. Offenb. 1, 6.), υἱὸς θεοῦ (Joh. 1, 34. u. s. w. Offenb. 2, 18.), die Anpreisung der Liebe (Offenb. 2, 4. 19.), die Vorstellung von dem Kampfe gegen den Satan und die Feinde Christi, auch noch theils in den Büchern des A. T. (ἀδικ. ζωῆς Ps. 23, 2. Jesai. 35, 7. 43, 20. u. s. w.), theils in denen des N. T. vorkommen; so findet sich doch wenigstens jener erste Ausdruck unter den Büchern des N. T. nur in der Offenbarung und in dem Evangelium Johannis, und die übrigen Vorstellungen sind diesen ebenfalls besonders eigen.

Wir gestehen gerne, daß wir durch die oben geprüften Gegengründe gegen die Meinung, daß die Offenbarung und das Evangelium denselben Verfasser haben, nicht von der Richtigkeit der entgegengesetzten Behauptung sind überzeugt worden [1]). Und zwar um so weniger, je weniger Dr. Br. auf die Verwandtschaft der Sprache und der Vorstellungen der Offenbarung und des Evangeliums Rücksicht genommen hat, nur die Verschiedenheiten aufzählend. Wer kann es denn auffallend finden, daß in sprachlichen und dogmatischer Hinsicht, zwischen so verschiedenartigen Schriften, als

---

1) Man s. Schulze schriftst. Charakt. und Werth des Ev. Joh. S. 91. 95. und vergl. als Beispiele der johanneischen Schreibart a. Offenb. 2, 13. 3, 8. 9. 16. 17. 18. b. 1, 8. 9. 18. 2, 2. 6. 8. 9. 19. 27. 3, 1. 7. 9. 10. 15. 17 f. 20, 21. a. giebt Beispiele, wo derselbe Gedanke zuerst bejahend, und dann verneinend ausgedrückt wird; b. zeigt die Lust zu parallelisiren.

die Offenbarung und das Evangelium des Johannes sind, Abweichungen statthaben? Der Evangelist erzählt, und wenn gleich oft sein Vortrag lebhaft wird; so ist er im Ganzen doch geschichtlich. Schon dieses mußte eine größere Einfachheit der Darstellung hervorbringen. Der Apokalyptiker tritt als Dichter mit einer kühnen und erhabnen Phantasie auf, der von seinem Gegenstande nur in Bildern, und bisweilen in Räthseln, redet. Was Wunder, daß er da in mancher Hinsicht von dem Evangelisten abweichen mußte! Und dennoch liegt diese Abweichung mehr in der Natur der Dichtungen selbst, als in der Sprache [1]).

Zu viel Gewicht scheint uns Dr. Br. auf die dichterischen Vorstellungen vom tausendjährigen Reiche [2]) (Offenb. 20, 4 ff.), von der zweifachen Auferstehung [3]) (K. 20, 5.), vom neuen Jerusalem [4]) (K. 21, 2. 10.), von sinnlicher Glückseligkeit des künftigen Paradieses (2, 7. 17. 3, 5. 21. u. s. w.), von dem Hades und seinen Schrecken (6, 8. 9, 1. 2. 14, 10. 11. 19, 20. 20, 1. 14.), vom zweiten Tode [5]) (2, 11. 20, 6. 14. 21, 8.) zu legen. Aus der Natur des Evangeliums folgt schon, daß diese dichterischen Vorstellungen, dort ganz und gar am unrechten Orte gewesen wären, so sehr sie mit dem Wesen der Offenbarung übereinstimmen. Wer aber will von einem Verfasser fordern, daß

1) Eichhorn Einl. ins N. D. Th. 2. S. 456.

2) Eichhorn a. a. O. S. 474.

3) Eichhorn a. a. O.

4) Eichhorn a. a. O. S. 475.

5) Eichhorn a. a. O. S. 468.

er in Schriften, deren Natur und Bestimmung ganz verschieden ist, dieselben Bilder und Vorstellungen wiederhole? Daß der Apokalyptiker nicht auch als solcher im Evangelium auftreten wollte, das kann ihm nur zum Vortheil gereichen. Aber man würde sehr irren, wenn man aus diesem Aufgeben der einmal gebrauchten Darstellungsart und Mittheilungsweise, schließen wollte, er könne unmöglich der Verfasser des Evangeliums seyn.

II. Von den Briefen.

Zwischen dem Evangelium und den Briefen des Johannes findet eine solche Uebereinstimmung der Sprache und des Geistes, und zum Theil auch des Inhaltes, statt, daß man Rücksicht auf denselben Verfasser hingewiesen ist. Dies läugnet auch Dr. Br. nicht. Aber er glaubt, übereinstimmend mit seinen Behauptungen in Beziehung auf das Evangelium, daß auch die Briefe einem andern Urheber angehören, als dem Johannes. „Wenn die Briefe von Johannes sind, dann muß auch das Evangelium von ihm seyn; ist aber das Evangelium nicht von dem Apostel Johannes, dann sind es auch die Briefe nicht.“ Es wird nicht sowohl aus der (erweislichen) Aechtheit der Briefe, auf die Aechtheit des Evangeliums, als vielmehr aus der (unerweislichen) Unächtheit des Evangeliums auf die Unächtheit der Briefe geschlossen. Und zwar aus folgenden Gründen:

1. „Wenn demselben Verfasser mehrere Schriften zugeschrieben werden, so muß bei der Untersuchung über die Aechtheit derselben, dessen Hauptwerk zu

Grunde gelegt werden, und dieses ist hier das Evangelium.“

2. „Bei der Bestimmung der Person des Verfassers, muß diejenige seiner Schriften vorgezogen werden, in welcher er sich am unzweideutigsten bezeichnete. Dies geschieht hier im Evangelium, wo der Verfasser sich einen von Jesu besonders geliebten Apostel nennt, indem er sich in dem ersten Briefe blos als Jesu Begleiter zu erkennen giebt.“

3. „In den Briefen finden wir nicht den geringsten Grund, aus dem wir annehmen können, Johannes der Apostel sey der Verfasser derselben, vielmehr finden wir Gründe dagegen. Daher dürfen wir aus der Natur des Evangeliums schließen, daß der Verfasser der Briefe auch nicht der Apostel Johannes seyn könne.“

4. „Die äußern, oder historischen Zeugnisse für den apostolischen Ursprung der Briefe, geben keine Gewißheit der Ueberzeugung, viel weniger darf man aus diesen, einen Schluß auf die Aechtheit des Evangeliums machen.“

Die Richtigkeit der beiden ersten Sätze geben wir zu. Nach unserer bisher geführten Untersuchung, tragen wir aber kein Bedenken, sie zu Gunsten der Aechtheit unseres Evangeliums anzuwenden. Allerdings sind auch wir der Meinung, daß bei der Untersuchung über die Aechtheit der johanneischen Schriften, das Evangelium müsse zu Grunde gelegt werden. Ferner zweifeln wir nicht daran, daß der Verfasser desselben sich als den von Jesu geliebten Schüler und Apostel, also bestimmter zu erkennen giebt, als in den Briefen. Aber

wir glauben auch mit vollem Recht annehmen zu dürfen, daß eben dieser Apostel und Liebling Jesu, kein anderer gewesen sey, als der Apostel Johannes und daß ebenfalls kein anderer die Briefe verfaßt habe, als dieser.

Der dritte und vierte der obigen Sätze, bedürfen einer genauern Prüfung. Wir weisen indessen zurück auf das, was wir zur Vertheidigung des Evangeliums gesagt haben, da es hier nicht darauf ankommt, die Identität des Verfassers der Briefe und des Evangeliums, welche nicht geläugnet wird, zu beweisen; sondern darauf, ob diese Identität für den Apostel Johannes, als den Verfasser beider dieser Schriften, spricht. Wir gehen hier von der, wie wir hoffen durch die vorhergehende Untersuchung begründeten, Voraussetzung aus, daß Johannes der Apostel wirklich der Verfasser des Evangeliums ist. Mit Grund könnten wir nun wohl, da Dr. Br. gegen die Einerleiheit der Person des Evangelisten und Epistolographen nichts einzuwenden hat, unsere Untersuchung für beendigt ansehen; wenn es nicht noth wäre, daß wir zuvor die Gründe, welche Dr. Br. gegen den johanneischen Ursprung der Briefe anführt, prüften.

Die Zweifel, welche unlängst Lange und Cludius [1]) gegen die Aechtheit des ersten Briefes erreg-

1) Lange die Schriften Johannis, des vertrauten Schülers Jesu, übers. u. erklärt. Th. 3. S. 4—13. — Cludius Ansichten des Christenthums, nebst Untersuchungen über einige Bücher des N. T. S. 33 ff.

ten, waren von geringerer Bedeutung, und sind schon von Andern [1]) gehörig gewürdigt worden.

Gegen Bertholdt behauptet Br.: „der erste Brief des Johannes, konnte nicht am Schlusse des ersten Jahrhunderts geschrieben werden; denn alsdann müßte auch das vor dem ersten Briefe abgefaßte Evangelium, dem ersten Jahrhundert angehören, und beide wären dann dem noch lebenden Johannes untergeschoben worden.“ (Prob. p. 164.)

Man sieht nicht ein, wie Dr. Br., den Gründen vertrauend, die er für die Unächtheit des Evangeliums zusammenstellte, zu diesem Schlusse kommen konnte. Wodurch wird denn die spätere Entstehung dieses Briefes erwiesen? „Der Brief ward später geschrieben, als das Evangelium, das Evangelium aber gehört dem zweiten Jahrhundert an, also muß auch der Brief im zweiten Jahrhundert geschrieben seyn.“ Gegen die logische Richtigkeit dieses Schlusses wird keiner etwas einzuwenden haben; aber eine andere Frage ist es: ob die Voraussetzung von dem Alter des Evangeliums wahr sey? Diese müssen wir geradezu verneinen. Wahr ist es freilich, daß die Worte παιδία, ἐσχάτη ὥρα ἐστί — (1 Joh. 2, 18.), aus welchen man sogar beweisen zu können glaubte, daß dieser Brief des Johannes vor der Zerstörung Jerusalems müßte geschrieben worden seyn, da doch die ganze Darstellung des Briefes von dieser ἐσχάτῃ ὥρᾳ, wie die Reden des Paulus von den ἐσχάτοις καιροῖς und den ἡμέραις ἐσχάταις, auf die Rückkehr Christi zur feierlichen Grün-

---

1) Bertholdt Einl. in d. Bib. B. 6. S. 3210 ff.

dung seines Reiches hindeutet, — wahr ist es, daß diese Worte als solche nicht nothwendig im ersten Jahrhundert hätten geschrieben werden müssen, sondern auch im Anfange des zweiten hätten geschrieben werden können. Geläugnet werden darf ferner nicht, daß der Mangel an Streben für die Vermehrung und Erhöhung der Ehre und des Ansehens der Bischöfe, welches im zweiten Jahrhundert erwachte, kein haltbarer Grund für die im zweiten Jahrhundert geschehene Abfassung des Briefes sey. Denn jenes Streben war nicht so allgemein, daß man erwarten könnte, bei einem jeden Schriftsteller damaliger Zeit die Spuren davon zu finden. Die dem Ignatius beigelegten Briefe, sind besonders zu Gunsten der Geistlichkeit geschrieben. Weniger findet sich dies Bestreben bei andern Schriftstellern des zweiten Jahrhunderts. Aber wenn auch jene beiden Gründe weniger Gewicht haben, so ist doch der Hauptgrund ohne Zweifel der, daß in dem ersten Briefe des Johannes, nicht die Dogmatik des zweiten, sondern die einfache Christuslehre des ersten Jahrhunderts gefunden wird. Was Dr. Br. gegen diesen Hauptgrund einwendet, scheint uns nicht von Bedeutung zu seyn. Er beruft sich auf die spätere Entstehung der Logoslehre, nach welcher der Brief dem zweiten Jahrhundert angehören müsse (1 Joh. 1, 1. 2. 4. 2. 3. [5. 20.] 2 Joh. v. 7.). Aber wir glauben schon oben gezeigt zu haben, daß die johanneische Logoslehre dem apostolischen, und keinem andern, Zeitalter angehöre. Man vergleiche nur Schriftsteller des zweiten Jahrhunderts mit diesen Schriften des Johannes, und es wird keinen Augenblick zweifelhaft bleiben, daß zwischen die-

sen und jenen ein großer Abstand, in Rücksicht des Lehrbegriffs, stattfindet. Von der Typologie, Dämonologie und dem Dogmen des zweiten Jahrhunderts, ist bei Johannes noch keine Spur.

Ferner soll in den Briefen gegen die Doketen gestritten werden (Prob. p. 166.). 1 Joh. 4, 2. 2 Joh. v. 7. soll die Redensart ἐν σαρκὶ ἐρχεσθαι gegen die Doketen, zum Beweise, daß Christus keinen Scheinkörper hatte, gesagt seyn. Aber es läßt sich nicht beweisen, daß die Worte Ἰησοῦς ἐστιν ὁ Χριστός dem Sinn nach verschieden sind von Ἰησοῦς ἐρχόμενος (ἐληλυθὼς) ἐν σαρκὶ ἐστιν ὁ Χριστός [1]). Jesus, der als Mensch, in einem menschlichen Körper, erschien, war Christus, der erwartete Messias. Das ist die Wahrheit, welche Johannes, nicht den Doketen, sondern denen, die an Jesu Messianität zweifelten, oder sie bestritten, vorhält. Hätte Johannes gegen die Doketen schreiben wollen, so wäre es doch sonderbar, daß er nur so selten auf ihre Lehre hingedeutet hätte, indem er ein besonderes Gewicht auf das Dogma legte, daß Jesus der Messias sey, welches von den Doketen nicht geläugnet, sondern nur mit einem wirklichen Körper, dem das Böse der Materie hätte ankleben müssen, unvereinbar gefunden wurde. Es war doch wahrlich ein zu augenscheinlicher Nothbehelf für ihre Meinung, daß einige in 1 Joh. 4, 2. 3. den antidoketischen Hauptsatz: „Jesus habe einen wahren Körper gehabt," und 1 Joh. 2, 22. 5, 1. den daraus gezoge-

1) S. Eichhorn Einl. 2 Th. S. 298. vergl. ebendaselbst S. 288 f.

nen Schluß: „er sey der wahre Messias gewesen,“ finden wollten [1]). 1 Joh. 1, 1. καὶ αἱ χεῖρες ἡμῶν ἐψηλάφησαν — ist blos sinnlich von der sichersten, gewissesten Ueberzeugung gesagt, und es läßt sich daraus eben so wenig, als aus den drei Zeugnissen Gottes 1 Joh. 5, 6. Taufe, Tod, Geist, beweisen, daß von den Doketen in den Briefen die Rede ist. Wäre es aber dennoch, läßt es sich denn darthun, daß nicht schon zu Ende des ersten Jahrhunderts, die Meinung von einem Scheinkörper Christi vorhanden war? Es läßt sich mit eben so großer Wahrscheinlichkeit, aus Joh. 19, 34. 35. das Daseyn doketischer Meinungen im ersten Jahrhundert abnehmen, als es sich behaupten läßt, — den Beweis finden wir nirgends! — daß in den Briefen gegen Doketen gestritten werde.

Aus 1 Joh. 5, 21. scheint allerdings hervorzugehen, daß der Brief besonders für Heidenchristen geschrieben ward. Aber dadurch waren doch die Judenchristen, welche unter jenen lebten, nicht ausgeschlossen. Freilich würde der Apostel die Judenchristen wohl nicht der Warnung vor Götzendienst, so bedürftig gefunden haben, als die Heidenchristen; allein, mag nun der Brief von Ephesus ausgegangen, oder von Patmos nach Ephesus geschrieben seyn [2]), so war eine War-

1) Vergl. Eichhorn a. a. O.

2) Hug (Einl. ins N. T. Th. 2. S. 225. neue Ausg.) sucht die Meinung, daß der Brief dem, von Patmos an die Gemeine zu Ephesus abgesandten, Evangelium beigelegt sey, „als schriftliche Einbegleitung“ desselben, zu vertheidigen, mit mehr Scharfsinn, als Wahrscheinlichkeit.

nung vor Gnostikern, zu einer Zeit, wo dieser noch immer, z. B. zu Ephesus und Smyrna, gefährlich genug für den Sinnenmenschen war, gewiß von großer Wichtigkeit. Aber angenommen, Johannes hätte bei der Abfassung des Briefes, den er in Kleinasien, also unter Heiden, schrieb, blos auf Heidenchristen Rücksicht genommen, warum sollen wir darin einen Zweifel gegen die Aechtheit des Briefes finden? Hätte er anders gehandelt als Paulus?

„Der Verfasser giebt sich aber im zweiten und dritten Briefe, die ohne Zweifel von demselben Verfasser herrühren, als Presbyter zu erkennen. Er war also nicht Apostel, denn Apostel führten nie das Amt und den Titel eines Presbyters. Daß Johannes wegen seines hohen Alters ὁ πρεσβύτερος vorzugsweise genannt sey, ist eine bloße Vermuthung. Auch würde er sich selbst diesen Ehrentitel nicht beigelegt haben."

Bertholdt's Meinung [1]) daß ὁ πρεσβύτερος (2 Joh. 1. 3 Joh. 1.) Vorsteher der Kirchengemeinen im westlichen und südlichen Kleinasien bedeute, läßt sich nicht vereinigen mit dem Zweck dieser kleinen, an Freunde gerichteten, Sendschreiben. Was hätte den Verfasser bewegen sollen, sich seinen Freunden unter einem solchen Titel anzukündigen, und warum hätte er nicht, wenn er doch einmal die Würde seines Amtes verkündigen zu müssen glaubte, seinen Namen hinzufügen sollen? Denn ohne diesen klang der Titel „der Presbyter" noch vornehmer. In der That ganz in Widerspruch mit dem treuherzigen, vertraulichen Ton

---

[1]) Einleitung B. 6. S. 3645.

dieser Briefe, wo Sie den Verfasser ganz als väterlichen Freund reden hören; ἀγαπητὲ! — τέκνα ἐμὰ! Die väterliche Milde und Liebe in der er redet, beweisen uns, daß hier blos an eine vertrauliche Unterhaltung, wo alles äußere Ansehen, als etwas Zufälliges, wegbleibt, zu denken ist. Und wie sollte denn der Verfasser des Evangeliums und des ersten Briefes, dem so sehr daran gelegen war, für einen Apostel zu gelten, sich so unvorsichtigerweise zu erkennen gegeben haben? „Er dachte nicht, daß diese beiden Briefe auf die Nachwelt kommen würden.“ Es war ihm also nur darum zu thun, die Nachwelt zu täuschen! Leichter war es allerdings, diese zu hintergehen, als die zu seiner Zeit lebenden Christen. Aber hätte er denn nicht die Möglichkeit einer Erhaltung seiner Privatschreiben fürchten müssen? Oder waren diese Briefe an seine Verbündete und Mitwisser gerichtet, die den Irrthum zu bestätigen suchen sollten? Wie gefährlich war es in einer solchen Sache Mitwisser zu haben!

Die Schwierigkeiten lösen sich alle, wenn man ὁ πρεσβύτερος von dem hochbejahrten Manne versteht, der sich nicht aus eitlem Stolz, sondern als Vater und Rathgeber seinen jüngern, seiner Leitung anvertrauten Freunden ankündigt. Aber aus diesem vertraulichen Tone, in welchem Johannes in dem zweiten und dritten Briefe redet, zieht Dr. Br. einen für die Aechtheit der johanneischen Schriften sehr nachtheiligen Schluß. „Hier“ — heißt es — „kann man sich auf die Angabe der Person des Verfassers verlassen. Denn hier wollte und konnte er sich nicht hinter einem falschen

Namen verstecken, da er an Privatpersonen schrieb, die ihm kannten."

Hier also betrog er nicht, weil er vorhersah, daß es ihm nicht gelingen werde. Woher weiß man es denn, daß die Christen, an welche der erste Brief geschrieben ist, welche doch auch Schüler des Johannes waren, ihn nicht gekannt haben und leichtgläubig genug gewesen seyn sollten, den nach dem Tode an sie gelangten Brief, für eine Schrift ihres großen Lehrers zu halten? Jene Privatpersonen, an die der zweite und dritte Brief gerichtet war, mußten doch auch den ersten Brief und das Evangelium kennen und also um den, der Kirche gespielten, Betrug wissen. Oder wußten sie nicht darum, wie leicht hätte sich dann der Betrug entdecken lassen? Wahrlich es steht sehr schlecht um die Gründe für die Verfasserschaft des vermeintlichen Presbyters Pseudojohannes. Da er so wenig sucht von dem Geist und der Sprache des Evangeliums und des ersten Briefes sich zu entfernen; so legt er durch dies Benehmen eine viel größere Sorglosigkeit über die mögliche Entdeckung seiner Pseudoapostelwürde an den Tag, als sich von einem solchen gewandten Falsarius hätte erwarten lassen. Ueberhaupt scheint es uns sehr zu tadeln, daß Dr. Br. den von ihm sogenannten Pseudojohannes bald gewandt und klug, bald sehr einfältig erscheinen läßt, je nach dem seine Hypothese es erfordert.

Die von der, zwischen den Reden Jesu und der Sprache und Darstellungsweise des Apostels bemerkten, Einheit, hergenommene Einwendung, ist schon oben beantwortet worden. Was dort von der Bildung der

johanneischen Rede durch Christum gesagt ward, als gilt auch hier. Was Johannes von Jesu gehört und aufgefaßt hatte, war nicht blos in seinem Gedächtniß vorhanden, es war in Leben und Geist verwandelt. Wie hätte er da anders reden, und schreiben können, als eben in diesem Geiste? Was sollen und können uns jene Nachweisungen der Einheit zwischen den Briefen und dem Evangelium, anders Beweisen, als den wahren und johanneischen Ursprung beider?

Ueber die historischen Zeugnisse für die Aechtheit der Briefe des Johannes.

Obgleich die Geschichte für den ersten Brief mit unbezweifelter Gewißheit zu Zeugen scheint, so wird diese doch sehr angefochten. Die Stelle des Eusebius [1]), wo von Papias gesagt wird, daß er den ersten Brief des Johannes benutzt habe, soll nach Schneider (p. 171) nur so viel sagen: man habe bei Papias einige Stellen gefunden, die mit Ausdrücken des Johannes in seinem ersten Briefe zusammentrafen. Die Aeußerung des Eusebius könne entweder heißen: Papias habe Stellen angeführt, und sie, als aus dem Briefe des Johannes geschöpft, bezeichnet; oder: es fänden sich im Papias Stellen, welche auch in dem ersten Briefe des Johannes vorkämen und nahe, nach dem Urtheil des Eusebius, daraus genommen seyen. Die letztere Erklärung soll die richtige seyn, theils weil

1) Eus. hist. eccl. III. 39. κέχρηται δ' ὁ αὐτὸς (Παπίας) μαρτυρίαις ἀπὸ τῆς Ἰωάννου προτέρας ἐπιστολῆς.

Eusebius den Papias nicht redend einführe, theils weil der Zusatz προτέρας nicht von Papias herrühren könne; denn damals seyen die übrigen Briefe des Johannes noch nicht bekannt gewesen.

Freilich gehören die Worte, wo Eusebius den Papias als Zeugen von dem Vorhandenseyn des ersten Briefes Johannis reden läßt, dem Eusebius, und nicht dem Papias an. Allein daraus folgt wahrlich nicht eine Unsicherheit des Zeugnisses. Die Glaubwürdigkeit des Eusebius ruht auf zu gutem Grunde, als daß wir annehmen dürften, er habe aus einer mangelhaften und zufälligen Uebereinstimmung der Worte des Papias mit einzelnen Ausdrücken des johanneischen Briefes geschlossen, Papias habe diesen Brief gekannt. Eusebius drückt sich ganz bestimmt aus, und man hat daher Ursache anzunehmen, daß er nicht auf die bloße Vermuthung hin, sondern nach richtiger Ueberzeugung die Aussage des Papias für wahr und zuverlässig gehalten habe. Aber hatte Papias vielleicht eine andere Quelle, welche zufälligerweise mit dem ersten Briefe des Johannes zusammenstimmte? Wir wissen von Papias, daß er die Tradition sehr eifrig suchte, und sie höher schätzte als Schriften, wenn er daraus die Geschichte mehr, als aus diesen, bereichert zu seyn glaubte; und weil er, die schriftlichen Quellen zu befragen, immer Gelegenheit hatte, nicht aber, die mündlichen Nachrichten zu benutzen. Hieraus darf nun noch nicht geschlossen werden, daß die Nachrichten, welche Papias aus schriftlichen Quellen entlehnt haben will, zu den unsichern gehören. Es kommt hier allerdings besonders auf des Eusebius Glaubwürdigkeit an; allein es scheint uns so-

wohl grundlos, als unbillig zu seyn, einer Vermuthung zu Gefallen annehmen zu wollen, Eusebius habe die, aus Tradition, oder einer jetzt verlorenen, unbekannten Schrift, geschöpften Stellen des Papias, für johanneisch angesehen und irrig dafür ausgegeben. Die Uebereinstimmung zwischen Papias und dem ersten Briefe des Johannes muß mehr als zufällig gewesen seyn, da sie Eusebius so bestimmt charakterisirt [1]). Wir können daher auch nicht aufhören, das Zeugniß des Papias für sehr wichtig zu halten, und finden es, durch die von Dr. Br. dagegen erhobenen Zweifel, nicht unsicher gemacht.

„Polykarp wiederholt die Worte des Johannes nicht wörtlich [2]), und sein Zeugniß ist daher unsicher. Wie wenig ein solcher Grund, besonders wenn wir Schriften aus jenem frühesten Zeitalter des Christenthums vor uns haben, bei einer dennoch sehr großen

1) Eusebius sagt (hist. eccl. IV. 14.) von dem Briefe des Polykarp in Beziehung auf den ersten Brief Petri dasselbe, ohne daß Polykarp ausdrücklich von diesem Briefe spricht. Eusebius hatte doch wohl Grund zu diesem Urtheil und er setzte wahrscheinlich nur deswegen d. Br. Petri dem 1 Br. Joh. an die Seite, weil er eben so sichere Zeugnisse darüber hatte. Den ersten Brief Petri aber kannte Papias. Eus. III. 39.

2) Polycarpi epist. ad Philipp. c. 7. ap. Coteler. II. p. 186. πᾶς γὰρ ὃς ἂν μὴ ὁμολογῇ Ἰησοῦν Χριστὸν ἐν σαρκὶ ἐληλυθέναι ἀντιχριστός ἐστι. — 1 Joh. 4, 3. καὶ πᾶν πνεῦμα ὃ μὴ ὁμολογεῖ τὸν Ἰησοῦν Χριστὸν ἐν σαρκὶ ἐληλυθότα ἐκ τοῦ θεοῦ οὐκ ἔστι καὶ τοῦτό ἐστι τὸ τοῦ ἀντιχριστοῦ.

Uebereinstimmung der zu vergleichenden Stellen, gelten darf, haben wir schon öfter zu bemerken Gelegenheit gehabt. Eine solche Uebereinstimmung, wie sich hier zwischen Polykarp und Johannes findet, muß wahrlich jedem unbefangenen Kritiker sehr merkwürdig seyn. Der Sinn und größtentheils auch die Worte sind gleich. Und doch werden beide Verfasser auf die Quelle der Tradition, oder verlorener Schriften, gewiesen! Was sollen uns solche Ausflüchte auf das weite dunkle Feld untergegangener Schriften und trüber und unsicherer Tradition, so lange wir noch auf dem festern Grunde geschichtlicher Wahrscheinlichkeit bleiben können? Daß wir dieses aber hier können, wird nur ein zu weit getriebener Skepticismus läugnen.

Die Bemerkung, daß vielleicht der Verfasser der johannischen Briefe aus Polykarp geschöpft haben könne, ist nicht blos eine grundlose Behauptung, sondern sie streitet auch gegen die Geschichte geradezu.

Wie bei dem Evangelium, so wird auch hier das Zeugniß des Irenäus über den ersten Brief des Johannes [1]), mit Unrecht herabgesetzt. Irenäus legt ein ganz unzweideutiges Zeugniß von der Aechtheit des 1. Briefes Johannis ab; aber, nachdem die Zeugnisse des

1) Iren. ap. Euseb. hist. eccl. V. 8. μέμνηται δὲ καὶ τῆς Ἰωάννου πρώτης ἐπιστολῆς ὁ Εἰρηναῖος, μαρτύρια ἐξ αὐτῆς πλεῖστα ἐκφέρων. Iren. III. 16. §. 5. 8. ed. Grabe p. 241. vergl. 1 Joh. 2, 18. 4, 1—3. Clem. Al. Strom. II. 15. führt 1 Joh. 5, 16. an und sagt: φαίνεται δὲ καὶ Ἰωάννης ἐν τῇ μείζονι ἐπιστολῇ τὰς διαφορὰς τῶν ἁμαρτιῶν ἐκδιδάσκων ἐν τούτοις ἐὰν τις ἴδῃ τὸν ἀδελφὸν αὐτοῦ ἁμαρτάνοντα κ. τ. λ.

Papias und Polykarp, als die vermittelnden zwischen Irenäus und dem Apostel Johannes, verworfen worden sind, tritt Irenäus in ein, seiner Glaubwürdigkeit sehr nachtheiliges, Verhältniß zu dem Apostel. „Theils der lange — über 70 Jahre — Zwischenraum zwischen dem Tode des Johannes, und der Zeit, zu welcher Irenäus schrieb, theils die vielen Fabeln, welche von dem letzten Lebensjahre des Johannes und seinem Aufenthalte zu Ephesus erzählt worden, theils die Leichtgläubigkeit des Irenäus selbst, der den Johannes nicht selbst kannte, und von Polykarp nur in den frühesten Jahren Unterricht erhielt, machen dessen Aussage von dem ersten Briefe des Johannes sehr unsicher."

Es läßt sich nicht beweisen, daß Irenäus von Polykarp über den Apostel Johannes nichts erfuhr. Vielmehr ist das Gegentheil höchst wahrscheinlich [a]). Wer durch läßt sich das eigene Wort des Irenäus, das deutlich genug zu seyn scheint, entkräften? Die fabelhaften Nachrichten über Johannes und seinen Aufenthalt zu Ephesus, können die geschichtlichen Nachrichten, die wir über ihn haben, um so weniger unglaublich machen, da sie nicht sowohl die Schriften des Johannes, als seine Schicksale und mündliche Aeußerungen betreffen. (Iren. V. 33.) Und ist denn Johannes der einzige unter den Aposteln, über welchen, und Irenäus der einzige Kirchenvater, von welchem wunderbare Erzählungen aufbewahrt worden sind? Was es mit der Leichtgläubigkeit des Irenäus, und dem

a) S. oben Irenäus. — Iren. ap. Eus. h. e. V. 20. epist. ad Florin.

heyand gefolgerten Nachtheil für seine Glaubwürdigkeit auf sich hat, ist schon im Vorhergehenden untersucht worden [1]).

Man darf des einzelnen Irrthums wegen, nicht die Glaubwürdigkeit eines Schriftstellers überhaupt verwerfen. Irenäus sollte nur der allgemeinen Meinung gefolgt seyn, als er den ersten Brief des Johannes für ächt annahm? Wenn man bedenkt, daß Irenäus noch mehrere Briefe des Polykarp [2]) und diesen selbst kannte, daß er mit grosser Zuversicht die Aechtheit der Schriften des Johannes als allgemein anerkannt behauptet; so verliert jene Meinung alle Wahrscheinlichkeit.

Papias, Polykarp und Irenäus verbürgen uns hinreichend die Aechtheit des ersten Briefes Johannis in historischer Hinsicht [3]). Unter den spätern Kirchenvätern sind auch die beiden ausgezeichnetsten, Origenes und Eusebius [4]), für die unbezweifelte Aechtheit des Briefes, und es leidet keinen Zweifel, daß eben der

1) S. oben Irenäus.

2) Iren. epist. ad Florin. a. a. O.

3) Andere, aber unsichere, Andeutungen, hat gesammelt Lardner credibility of the gospel history. P. II. Vol. 1. p. 133. ff.

4) Orig. in comment. in Matth. bei Eus. h. e. VI. 25. Ἰωάννης — καταλέλοιπε δὲ καὶ ἐπιστολὴν, πάνυ ὀλίγων στίχων· ἔστω δὲ καὶ δευτέραν καὶ τρίτην· ἐπεὶ οὐ πάντες φασὶ γνησίους εἶναι ταύτας· πλὴν οὐκ εἰσὶ στίχων ἀμφότεραι ἑκατόν. — Euseb. h. eccl. III. 25. zählt den ersten Brief des Johannes — τὴν φερομένην Ἰωάννου προτέραν — unter die allgemein angenommenen Schriften.

erste Brief des Johannes zu den, von der Geschichte am meisten begünstigten, Schriften des N. Test. gehört. Und eben diese so gut begründete Aechtheit des ersten Briefes Johannis, ist, da die Identität des Verfassers als ausgemacht angesehen wird, eine nicht geringe Stütze der Aechtheit des weniger begünstigten Evangeliums.

Die Aechtheit des zweiten und dritten Briefes ist freilich nicht durch so gute Zeugnisse der Geschichte bestätigt, als die des ersten. Indessen kann schon ihre geringere Bedeutung, die geringere Aufmerksamkeit auf sie erklären. Der zweite Brief wird zuerst von Irenäus als johanneisch angeführt [1]). Clemens von Alexandrien, der Zeitgenosse des Irenäus, drückt sich unbestimmt darüber aus [2]); aber es geht doch aus seinen

1) Iren. adv. haer. I. 16. Joannes enim Domini discipulus super extendit damnationem in eos, neque ave a nobis eis dici volens: qui enim dicit, inquit, ave — — etc. Ibid. III. 16. §. 8. wird durch einen Gedächtnißfehler der 1 mit dem 2 Br. verwechselt: et discipulus ejus Joannes in praedicta epistola fugere eos praecipit dicens: multi seductores exierunt in hunc mundum, qui non confitentur Jesum Christum in carne venisse. Hic est seductor et antichristus. Videte eos, ne perdatis, quod operati estis etc. — Hug (Einl. Th. 2. S. 461. 2. Ausg.) sieht hierin eine Bestätigung seiner Meinung, daß der 2 Br., von Irenäus als ein Anhang des 1 sey betrachtet worden. Aber wo hat Iren. dieses ausgesprochen?

2) Clem. Alex. strom. II. 15. φαίνεται δὲ καὶ Ἰωάννης ἐν τῇ μείζονι ἐπιστολῇ τὰς διαφορὰς τῶν ἁμαρτιῶν ἐκδιδάσκων ἐν τούτοις· ἐάν τις ἴδῃ τὸν ἀδελφὸν αὐτοῦ ἁμαρτάνοντα etc.

[illegible] hervor, daß er nicht als einen Brief des Johannes kannte. Auch Dionysius von Alexandrien kennt den zweiten und dritten Brief und hält den Apostel Johannes für ihren Verfasser 1).

Origenes hält es nicht für ganz gewiß, ob der zweite und dritte von den, dem Apostel Johannes zugeschriebenen, Briefen, ächt sey. Er sagt: „nicht jeder hält sie für ächt, aber beide machen zusammen nur hundert Sachen aus“ 2). Er hielt sie also für sehr unbedeutend, und sah vielleicht eben hierin einen Grund jener Zweifel gegen ihre Aechtheit.

Eusebius rechnet den zweiten und dritten Brief des Johannes zu den bezweifelten Schriften 3). Weder Origenes noch Eusebius bestimmen den Verfasser dieser Briefe. Dessen ungeachtet schreibt der spätere Hieronymus sie dem Johannes Presbyter zu 4). Er ist

---

1) Dionys. Al. ap. Eus. VII. 25. ἀλλ' οὐδὲ ἐν τῇ δευτέρᾳ φερομένῃ Ἰωάννου καὶ τρίτῃ, καί τοι βραχείαις οὔσαις ἐπιστολαῖς, ὁ Ἰωάννης ὀνόμαστι πρόκειται. Auf das φερομένη lege man kein Gewicht. Denn Eusebius (III. 25.) nennt auch den ersten Brief Joh. φερομένη, obgleich er ihn unter die ganz unbezweifelten Schriften setzt.

2) Orig. in Matth. a. a. O.

3) Euseb. h. e. III. 25. τὰς δ' ἀντιλεγομένας [illegible] ἡ ὀνομαζομένη δευτέρα καὶ τρίτη Ἰωάννου, εἴ δὲ τοῦ εὐαγγελιστοῦ τυγχάνουσα, εἴτε καὶ ἑτέρου ἐμάρτυμεν ἀπόνῳ.

4) Hieronym. de vir. Illustr. c. 9. scripsit autem et unam epistolam cuius exordium est — — quae ab universis ecclesiasticis et eruditis viris probatur. Reliquae autem duae, quarum principium est: „Senior“ — — et sequentis: „Senior Caio“ . . . Joannis Presbyteri asseruntur,

[illegible] der [illegible] unter den Kirchenvätern, der [illegible] ausdrücklich einem andern Verfasser beilegt [1]).

Wie kann nun aber Dr. Br. sagen: „Dionys von Alexandrien, Origenes, Eusebius, Hieronymus sprechen dem Apostel Johannes den zweiten und dritten Brief ab, und legen sie dem Presbyter Johannes bei“ (p. 175.)? Origenes und Eusebius zweifeln, Dionysius entscheidet nicht, indeß scheint es, daß er sie für johanneisch hielt. Es steht also immer noch besser um die historischen Zeugnisse für diese beiden Briefe, als man uns glauben machen will. Daß spätere Zweifel gegen sie entstanden sind, läßt sich eben so leicht erklären, als daß sie früher nicht beachtet worden zu seyn scheinen. Es waren vielleicht mehrere Sammlungen der heiligen Schriften des N. Test. vorhanden, in denen diese beiden kleinen Briefe nicht vorkamen, weil sie an Privatpersonen geschrieben, erst später allgemein bekannt geworden seyn mögen. Dies konnte sehr leicht Zweifel veranlassen, ob denn diese Briefe überhaupt von dem Apostel Johannes herrührten? Verstärkt mögten diese Bedenklichkeiten werden durch die unrichtige Erklärung von 2 Joh. 10. [2]), welche Stelle nicht blos gegen

---

cuius et hodie alterum sepulchrum apud Ephesum ostenditur.

1) Indessen scheint Hieronymus nur die Meinung anderer referirt zu haben; denn an einer andern Stelle schreibt er selbst sie dem Johannes zu. Epist. ad Paulin. Jacobus, Petrus, Joannes, Judas, *septem* epistolas ediderunt.

2) Das χαίρειν μὴ λέγειν drückt nichts weiter als das vorhergehende μὴ λαμβάνειν εἰς οἰκίαν aus. In der be-

den Charakter des Johannes, sondern überhaupt gegen die Würde des Apostels zu streiten schien. Dazu kam noch, daß der Verfasser sich nicht Apostel, sondern Presbyter nannte. So entstand die Meinung, der Presbyter Johannes sey der Verfasser dieser Briefe. Aber von diesem Presbyter weiß man überhaupt nichts Gewisses [1]). Es ist daher jene Meinung völlig grundlos. Wenn nun auch der zweite Brief des Johannes, in der Kirche nicht allgemein für ächt galt, so darf man ihn doch nicht als unächt verwerfen. Das dem Caius Presbyter von Rom zugeschriebene Fragment bei Muratori [2]), kennt zwei Briefe des Johannes. Die ältere syrische Uebersetzung (Peschito) hat auch den zweiten Brief [3]). Der Bischof Aurelius von Chullabi bediente sich, auf der karthaginensischen Synode unter Cyprian (252), der Worte aus dem 2. Briefe Joh. v. 10. gegen die Häretiker [4]). Daraus scheint hervor

---

sondern Vorschrift lag die allgemeinere des verbotenen vertrauten Umgangs. Es gehört das Wiederholen derselben Vorstellungen zu den Eigenthümlichkeiten der johanneischen Schreibart.

1) Vergl. Eichhorn Einl. Th. 2. S. 387.

2) Muratori antiqq. Ital. med. aevi. T. III. p. 854. Epistola sane Judae et superscripti Joannis duae in catholica habentur.

3) Hassenkamp Anmerkungen über die letzten Paragraphen der Einleitung von Michaelis. S. 40—42. Der Syrer Ephräm hat den ersten und zweiten Brief nach der Peschito ausdrücklich als johanneisch angeführt.

4) Cyprian. opp. ed. textu Baluz. Veneta. p. 711. Item alius, Aurelius a Chullabi, dixit: Joannes apostolus in

zugehen, daß der zweite Brief in der Mitte des dritten Jahrhunderts in die occidentalischen Kirchen aufgenommen war. Es läßt sich daher, wenn man die innern Gründe hinzunimmt, nicht mit Grund an der Aechtheit dieses Briefes zweifeln.

Der dritte Brief wird freilich erst von Origenes, und zwar als bezweifelt (bei Eus. h. e. VI. 25.) angeführt. Auch Eusebius rechnet ihn zu den bezweifelten Schriften. Aber die innern Gründe sprechen um so mehr für den johanneischen Ursprung desselben. Wer würde es sich haben einfallen lassen, diese wenigen Zeilen dem Apostel unterzuschieben? Dabei ließe sich schwerlich ein Zweck denken [1].

Wie kam aber Dr. Br. dazu, dem Johannes Presbyter, der doch, wenn er überhaupt lebte, zu Ephesus gelebt haben und gestorben seyn soll [2], Syrien als den Ort seines Aufenthalts anzuweisen? Liegt Ephesus etwa in Syrien?! „Johannes Presbyter verfaßte die Briefe nicht, denn in Syrien war sowohl der 2. als der 3 Brief im zweiten Jahrhundert unbekannt (?), sonst würden sie sich in der alten syrischen Uebersetzung finden (?) und in Syrien sollte doch Johannes Presbyter gelebt und geschrieben haben." Aus welcher Quelle diese Nachricht stammt, ist uns

---

epistola sua posuit dicens: si quis ad vos venit, et doctrinam Christi non habet, nolite eum admittere in domum vestram, et ave illi ne dixeritis, qui enim etc.

1) Vergl. Eichhorn Einl. Th. 2. S. 380.

2) Eus. hist. eccl. III. 25.

[illegible] Hieronymus weiß nur von dem Johannes Presbyter zu Ephesus.

Ueber die Form und ursprüngliche Bestimmung des ersten Briefes Johannis, ist man verschiedener Meinung gewesen. Bald sollte es eine Abhandlung [1]), gleichsam ein Auszug aus dem größern Evangelium, bald ein Sendschreiben [2]) seyn. Wenn gleich die äußere Form eines Briefes fehlt, so scheint uns dennoch die innere Beschaffenheit dieser Schrift von der Art zu seyn, daß sie für einen Brief angesehen werden muß [3]). Hug's Meinung, daß dieser erste Brief als ein Empfehlungs- und Zueignungsschreiben dem aus Patmos, dem Verbannungsorte des Apostels, an das feste Land, und zwar der Gemeine zu Ephesus, geschickten Evangelium, sey beigelegt worden, daß ferner die beiden übrigen mit angeschlossen worden seyen; scheint uns weder gehörig historisch begründet, noch exegetisch gerechtfertigt werden zu können [4]). Die Sage von der Verbannung des Johannes nach Patmos ist überhaupt zu unsicher [5]), als daß man, gegen wahrscheinlichere

---

1) Diese Meinung stellte zuerst Michaelis (Einl. in die Bücher d. n. B. Th. 2.) auf. Vergl. Eichhorn Einl. ins N. T. Th. 2. S. 307. Storr über den Zweck der evangel. Geschichte u. der Briefe Joh. S. 33 ff. Berthold Einl. B. 6. S. 3106.

2) Besonders Ziegler in Henke's Mag. f. Religph. Exeg. u. Kirchengesch. B. 6. St. 2. S. 254 ff. Hug Einl. ins N. T. Th. 2. S. 211 ff. 2. Ausg.

3) S. Ziegler a. a. O.

4) Hug Einl. Th. 2. S. 220 ff.

5) Vergl. Eichhorn Einl. ins N. T. Th. 2. S. 122 f.

Nachrichten von der ersten Bekanntwerdung des Evangeliums zu Ephesus [1]), darauf eine, von der Geschichte nicht bestätigte, Behauptung gründen könnte. Die Nachricht, welche der Verfasser der Synopsis bei Athanasius von der, durch Gaius zu Ephesus besorgten, Herausgabe des, von Patmos dorthin geschickten, Evangeliums des Johannes, giebt [2]), ist zu späten und unsichern Ursprungs, als daß man ihr einen Werth beilegen dürfte. Daß nun gar in den Briefen, besonders in den beiden letzten eine unverkennbare Hinweisung auf das Exil des Verfassers, und dessen Verhältnisse in demselben liege [3]), scheint nichts weniger als gewiß zu seyn. Was der Verfasser über seine persönlichen Verhältnisse, über seine Hoffnung diejenigen, an welche er schrieb, bald selbst sehen und sprechen zu können, sagt, läßt sich alles auch dann sehr wohl erklären, wenn er zu Ephesus lebte, als er die Briefe schrieb. Wie aber im 2 Briefe 12. und 3 Br. 13. die Worte διὰ χαρτοῦ καὶ μέλανος, — eine Andeutung des Mangels an Schreibmaterial enthalten können und daher an das

---

1) Iren. adv. haer. III. 1. Es dürfte wohl der Unterschied, den Hug (S. 222.) zwischen der Ausarbeitung und Herausgabe macht, dem Irenäus fremd gewesen seyn.

2) Athanasii opp. T. II. p. 155 Venet. τὸ δὲ κατὰ Ἰωάννην εὐαγγέλιον ὑπηγορεύθη τε ὑπ' αὐτοῦ τοῦ ἁγίου Ἰωάννου τοῦ ἀποστόλου καὶ ἀγαπημένου, ὄντος ἐξορίστου ἐν Πάτμῳ τῇ νήσῳ. καὶ ὑπὸ τοῦ αὐτοῦ ἐξεδόθη ἐν Ἐφέσῳ διὰ Γαΐου τοῦ ἀγαπητοῦ καὶ ἐνοδόχου τῶν ἀποστόλων, περὶ οὗ καὶ Παῦλος Ῥωμαίοις γράφων φησί, ἀσπάζεται ὑμᾶς κ. τ. λ.

3) Hug a. a. O.

Exil und dessen Entbehrungen gedacht werden müsse [1]), das sehen wir nicht ein. Wir können in diesen Worten nichts anders finden, als eine, wegen der Hoffnung der nahen mündlichen Mittheilung, zurückgehaltene schriftliche Ausführlichkeit. Wie wäre denn der Apostel dazu gekommen, das Evangelium und drei Briefe noch außer der Offenbarung auf diesem, an Schreibmaterial so armen, Patmos zu schreiben? Nach dieser Hypothese müßte er ja recht eigentlich die Zeit seines einsamen Aufenthalts im Exil zum Schreiben angewandt haben.

Welcher Gemeine der erste Brief des Johannes geschrieben sey, läßt sich freilich nicht mehr bestimmen; aber da der Apostel, wie eine wahrscheinliche kirchliche Sage versichert, über mehrere Gemeinen Kleinasiens die Oberaufsicht führte: so kann man mit Grund annehmen, daß er von Ephesus aus, an irgend eine, früher von ihm besuchte, unterrichtete und vielleicht gegründete, Gemeine Vorderasiens dieses Sendschreiben richtete. Aus Offenb. 2, 4., wo der Apostel die Epheser wegen erkalteter Liebe anklagt, darf man wohl nicht schließen, daß dieser Fehler gerade ein ausschließliches Merkmal der ephesinischen Gemeine gewesen sey, und daher dieser Brief nur an sie gerichtet seyn könne [2]). Daß er aber an eine bestimmte Gemeine gerichtet sey, scheint aus seiner ganzen Beschaffenheit hervorzugehen. Der Apostel scheint durch diesen Brief, das im Evan-

1) Hug. a. a. O. S. 228.

2) S. Hug Einl. Th. 2. S. 225.

gelium Gesagte, dieser Gemeine, die es vielleicht mehr als die übrigen bedürfen mogte, noch einmal mit Rücksicht auf ihr besonderes Bedürfniß wiederholen zu wollen. Damit soll aber nicht gesagt seyn, daß der Apostel dieses Sendschreiben nicht auch zugleich zum Frommen und zur Besserung anderer Gemeinen verfaßt habe. Beides ließ sich vereinigen und der Apostel hat es vereinigt.

Man darf nun nicht zweifelhaft seyn, ob der Evangelist den Brief später als das Evangelium geschrieben habe. Auch liegt der Zweck, den er damit verband, nemlich mehrere Jahre nach der Abfassung des Evangeliums, noch einmal in Ernst und Liebe, zur Warnung und Lehre, sich an seine, von der Wahrheit bisweilen abweichenden, Schüler zu wenden, und ihnen ein kräftiges Wort als väterlicher Freund und Führer zu sagen, nicht sehr versteckt.

Wir glauben diese Untersuchung über die johanneischen Briefe mit folgendem Resultat schließen zu können:

1. Es findet sich in den Briefen selbst, weder in ihrer Sprache, noch in dem Geist derselben, noch in einzelnen Vorstellungen und Aeußerungen, kein Grund für die Behauptung: daß sie nicht johanneischen Ursprungs seyen; vielmehr ist die innere Beschaffenheit derselben und ihre Uebereinstimmung mit dem Evangelium von der Art, das sich die Zweifel gegen ihre Aechtheit nicht rechtfertigen lassen.

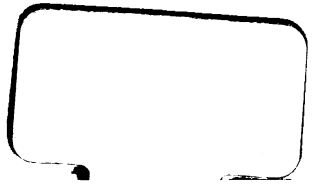
2. Die historischen Zeugnisse für die Aechtheit des ersten, geben eine so große Gewißheit, als man in solchen Fällen billigerweise wünschen und erwarten darf.

Wenn auch die Geſchichte theils nicht ſo frühe, theils nicht ſo günſtige, Nachrichten von dem zweiten und dritten Briefe giebt; ſo läßt ſich dies aus ihrem innern Werth und ihrer äußern Beſtimmung ſehr wohl erklären, ohne daß man ihre Aechtheit mit guten Gründen beſtreiten könnte. Die Aechtheit des erſten Briefes iſt dagegen von dem Anfange des erſten Jahrhunderts in ununterbrochener Ueberlieferung auf eine Art beurkundet, die bei ſeiner innern Zuſammenſtimmung mit dem Evangelium, auch dieſem ſehr günſtig ſeyn muß.

Und ſo legen wir denn die Feder nieder, die wir zur Vertheidigung der Schriften des Apoſtels Johannes ergriffen. Nicht allein die Liebe zu dem Evangelium, — von Vorliebe ſollte man nicht reden, — ſondern der lebhafte Wunſch, ſo viel wir es vermögen würden, beizutragen zur Förderung der Wahrheit, gab uns Muth, das Wort zu nehmen in einer ſo wichtigen Sache. Die gerechte gewinnt doch den Sieg, wenn der Kampf um ſie auf die rechte Art geführt wird. Wir ſind daher auch der feſten Ueberzeugung, daß das Evangelium des Johannes, ſo oft auch in den neueſten Zeiten eine Stimme der Anklage und der Verwerfung ſich gegen daſſelbe erhob, immer feſt ſtehen wird, wie ein Wort des ewigen Lebens. Es kann nur gewinnen durch wiederholte Unterſuchung und Prüfung. Denn wo der Kern bewährt gefunden iſt, da kann das Nagen an der Schale nicht Gefahr bringen. So mit dem Evangelium des Logos. Sein innerer Werth ſteht

fest, und muß jedem einleuchten, dem der tiefere Sinn einer Religion aufgegangen ist, deren Geist sich so kräftig regt und so reich ausspricht in diesem Buche, deren Leben darin so herrliche und reiche Blüthen und Früchte zeigt und in vollen Pulsen schlägt. Mögten wir nicht unwürdig gefunden werden, für dieses Evangelium zu reden! Das ist der angelegentlichste Wunsch, mit dem die Arbeit begonnen ward und mit dem wir sie jetzt beschließen.

Verbeſſerungen.

Seite	20	Zeile	6	von	unten	φρονεῖν l. φρονεῖν
—	27	—	12	v.	oben	Ignatiſchen l. ignatiſchen
—	—	—	4	v.	u.	Saidenſtücker l. Seidenſt.
—	78	—	10	v.	o.	Perakket l. Parakket
—	89	—	13	v.	u.	Wride l. Woide
—	105	—	7	v.	o.	nach „Tertullian" (,)
—	—	—	11	v.	o.	nach ἀδαμάντινος (,)
—	—	—	12	v.	o.	der l. den
—	—	—	13	v.	o.	wichtige l. wichtigen
—	110	—	7	v.	u.	auf die l. auf der
—	147	—	15	v.	u.	nach „vertheidigen" (.)
—	150	—	6	v.	o.	nach „Schriften" fehlt: entſchieden
—	151	—	16	v.	o.	in ſeiner l. in ſeine
—	169	—	7	v.	u.	nach „ſollen" (?)
—	190	—	7	v.	u.	nach „ſind" (.)
—	203	—	3	v.	o.	daß l. daß
—	225	—	3	v.	o.	vorherrliche l. verherrliche
—	—	—	6	v.	u.	nach „ſteben" (?)
—	237	—	7	v.	u.	drängt l. dringt
—	252	—	1	v.	o.	Tadition l. Tradition
—	260	—	7	v.	u.	nach „Zeit" fehlt: nicht

Anmerkung. Andere Druckfehler, die weniger bedeutend ſind, ſo wie einzelne andere Ungenauigkeiten, die durch Entfernung vom Druckorte, ſtehen geblieben ſind, z. B. daß bisweilen, beſonders im Anfange, die Kapp. mit römiſchen Zahlen angegeben werden, daß bisweilen „mogten" und „mochten" verwechſelt worden iſt, daß S. 15 in dem Citat im Texte die Accente fehlen, u. a. m. dgl., bitte ich gütigſt zu entſchuldigen.